

Asklepios' Hjelpere



Masteroppgave Religion
Institutt for Arkeologi, Historie, Kultur- og Religionsvitenskap
Det Humanistiske Fakultet
Universitet i Bergen
Høst 2008

Aina Sogn



Forord

Mange fortjener ros her, men først og fremst vil jeg takke ekteparet Edelstein for det arbeidet de har lagt ned i boken Asclepius. Boken arbeidet har vært en inspirasjon og lettelse for meg i denne oppgaven, og er flittig blitt brukt. Det var deres arbeid som gjorde meg interessert i Asklepios i utgangspunktet.

Min veileder Einar Thomassen som virkelig har stilt opp, inspirert, kritisert og motivert meg til å komme i havn. .

Også en takk til Eirik Østby og Det Norske Instituttet i Athen som tok så godt i mot meg når jeg var der i vinter og tok biler. Med mindre annet er oppgitt, er alle bildene i denne oppgaven fotografert og redigert av meg selv.

En kjempetakk til alle mine gode venner som har lest korrektur og kommet med kommentarer. Uten deres bidrag ville dette ha blitt vanskelig: Joacim Karlsen, Henrik C. Henriksen, Sunniva Halvorsen, Espen Svendsen, Kjetil Evjen, Linn Jeanita Hatlestrand, Suzanne Thobro, Sverre Fekjan, Ann-Charlott M. Sommer Ekelund og til sist: en enorm takk til Therese Eide og Silje Gjerde som mellom seg har lest korrektur på nesten hele oppgaven.

En spesiell takk til Tore Kristiansen og Marit K. Amundsen som har vært der når taka var ekstra tunge.

Og helt til slutt Mamma og Pappa: Anne og Atle Sogn som alltid har motivert meg.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	4
1.2 Problemstilling	4
1.3 Kort omtale av kildene	5
1.4. Metode.....	6
1.5 Narrativitet, fortellingslære	8
1.6 Oppbygning av oppgaven.....	11
2. Bakgrunn	12
2.1 Religion i antikken	12
2.2 Sykdom i antikken.....	13
2.3 Medisin i antikken	14
2.3.1 Tempelmedisin	15
2.3.2 Asklepiadene	17
2.3.3 Legevitenskap og Hippokrates	17
2.3.4 Corpus Hippocraticum	18
2.3.5 Tempelmedisin og Hippokratisk medisin, side om side.	19
2.4 Drømmer i antikken.	20
2.5 Tempeløkonomi	21
2.5.1 Resiprositet og Evergetisme.....	21
2.5.2 Evergetisme og tempeldrift	22
2.5.3 Motivgaver	23
2.5.4 Motivgaver: hvor fikk man de fra og hva var det?	24
2.6 Presteskap i antikken	25
2.6.1 Asklepiosprestene.....	27
2.7. Asklepios.....	27
2.7.1 Mytene.....	27
2.7.2 Asklepios som heros.....	29
2.7.3 Asklepios som gud	29
2.7.4 Den hellige familie	30
2.7.5 Hygieia avbildet sammen med Asklepios	31
2.7.6 Hygieia som utfyller Asklepios.....	32
2.8 Kapittelavsluttende bemerkning.....	34
3. Templene	35
3.1 Epidauros.....	35
3.1.1 Bygningene.....	36
3.1.2 Presteskapet ved Epidauros-templet.....	39
3.2 Kos	40
3.2.1 Presteskapet på Kos.....	41
3.3 Pergamon.....	42
3.3.1 Presteskapet i Pergamon.....	44
3.4 Athen	44
3.4.1 Presteskapet ved Asklepios-helligdommen i Athen.....	45
3.5 Templene sett opp mot hverandre	46
4. Analyse og diskusjon	48
4.1 Stelene fra Epidauros	48
4.1.1 Stele A	49
4.1.2 Stele B	51
4.1.3 Stele C	52
4.1.4 Stelehistorienes oppgave.	53

4.1.5 Det religiøse personellet i stelene.....	53
4.1.6 Prestens rolle i stelene	54
4.1.7 Tempeltjeneren og ”gutten som bærer ild for guden”	55
4.1.8 Oppsummering om religiøse stillinger på stelene.	56
4.2 Aristides	57
4.2.1 Aristides og Asklepiosprestene	58
4.2.2 Dørvokteren.....	58
4.2.3 Aristides og tempeltjeneren.....	59
4.2.4 En oppsummering om Aristides.....	60
4.3 Aristofanes’ <i>Plutus</i>	61
4.3.1 Scenen i templet	62
4.3.2 Prestens rolle	64
4.3.3. En oppsummering av <i>Plutus</i>	64
4.4 Herondas mime IV	64
4.4.1 Mimens handling.....	65
4.4.2 Paieon som et navn på Asklepios.....	66
4.4.3 Herondas’s tempeltjener.....	66
4.4.4. Oppsummering Herondas mime.....	67
4.5 Lovtekster.....	68
4.5.2 Lov fra Pergamon.....	69
4.5.3 Lønn, betalig og takkeoffer.	70
4.6 Oppsummering av det religiøse personell i kildene.	70
5. Oppsummering og Konklusjon	72
5.1 Oppsummering kildene	72
5.2 Asklepios’ hjelpere.....	75
5.3 Sluttbemerkning	76
6. English Summary	77
Litteraturliste	78

1. Innledning

1.2 Problemstilling

Asklepios er kjent som den store helbredelsesguddommen i antikken. Han ble regnet som asklepiadenes, de omreisende legekyndiges, helt og guddom også før hans popularitet skjøt i været på 500-400 tallet fvt. På denne tiden ble det bygd mange templer til Asklepios i Hellas. Senere spredde hans popularitet og tilhengerskare seg til andre deler av keiserriket under den romerske ekspansjonen.

Ved hjelp av inkubasjon skulle Asklepios' tilhengere finne helbredelse. Inkubasjon er en form for "drømmehelbredelse" som ble praktisert ved Asklepios' helligdommer. Etter å ha renset seg og ofret til Asklepios, la den syke seg til å sove på et tilegnet sted i helligdommen og håpet på å oppleve en drøm eller syn av Asklepios. Asklepios blir beskrevet som å ha vist seg som en gammel eller ung mann, men han kunne også sende en av tempelhundene, eller en slange i sitt sted. Pasienten håpet at gjennom drømmen, eller gjennom instruksjoner gitt i drømmen, ville han eller hun bli frisk.

Den største asklepioshelligdommen kjent fra antikken er tempelkomplekset i Epidauros. Til denne helligdommen reiste pilegrimer for å søke hjelp. Der ble det også holdt store fester til ære for Asklepios, og et stort teaterkompleks på helligdommen ble benyttet i forbindelse med festivalen. På grunn av Epidauros-helligdommens størrelse og de mange forskjellige fasiliteter som fantes der må det ha gått med mye penger og menneskelige resurser til å holde stedet åpent. Jeg ønsker å kartlegge det religiøse personellet ved asklepioshelligdommene, med hovedvekt på Epidauros, Kos, Pergamon og Athen ved å bruke skriftlige kilder fra samtiden for å prøve å få en forståelse for hva slags forskjellige posisjoner som man kunne inneha ved templet. Jeg vil også se på hvordan disse stillingene ble økonomisk kompensert og hva som finansierte slike helbredelse institusjoner. Som kilder til dette finnes det steler med vitnesbyrd av historier om folk som skal ha mottatt helbredelse av Asklepios. Jeg ønsker å se på hvor synlige prester og annet religiøst personellet er i disse stelehistoriene, og hvilken funksjon de fyller.

Jeg vil også bruke andre skriftlige kilder til å kartlegge det religiøse personell og dets oppgaver. Blant annet vil jeg se på skuespill, lovtekster og dagboknotater skrevet av personer i perioden for å se hvordan disse framstiller presteskapet og annet religiøst personell.

1. 3 Kort omtale av kildene

Det finnes mange forskjellige typer antikke kilder til Asklepios. Blant disse er skuespill, dagboksnotater, vitnesbyrd på stein fra pasienter, tempelruiner, kultstatuer, mynter, mimer, regnskap, votivgaver, lovtekster som omhandler Asklepios' kulten, og også kristne apologier som kritiserer kulten. Disse gir alle et veldig forskjellig inntrykk av guden og kulten, og gir derfor til sammen et nyansert og rikere bilde.

Jeg kommer ikke til å ta for meg alle disse forskjellige kildene, det har jeg verken tid eller kunnskap nok til å gjøre. Jeg vil bruke mest skriftlige kilder, og supplerer med andre forskeres tolkninger av stein, mynter, relieff og ruiner der jeg synes det vil hjelpe til å understreke eller vise poenger.

Grunnen til at jeg ønsker å fokusere på skriftlige kilder er at de er lettere tilgjengelige, og er veldig tydelige i sin fortelling. De er også mer tilgjengelige i form av transkripsjoner som lar seg finne i bøker. De kilden jeg har brukt flittigst i denne oppgaven er steinstelene funnet i Epidauros, Aristrides notater, lovtekster, Aristofanes skuespill *Plutus*, og Herondas *mime IV*.

Stelene fra Epidauros er steinrelieffer med små vitnesbyrdhistorier på seg. Historiene tar for seg helbredelse som påstås å ha funnet sted i templet. Det er små narrative historier hvor Asklepios tar aktivt del. Disse fortellingen er nedtegnet på gresk, og foruten om mine egne oversettelser av noen partier kommer jeg til å benytte meg av Lynn R. LiDonnici og Edelstein og Edelsteins oversettelser av stelene, samt LiDonnicis strukturering av fortellingene. LiDonnici strukturerer stelefortellingene ved hjelp av en bokstav (A-D) som viser til hvilken av de fire stelene historien er hentet fra, og et nummer som viser til hvilke historie på den stelen det er snakk om.

Aelius Aristides var en kjent taler i sin samtid som skrev dagboklignede notater om sitt lange sykdomsforløp og behandling ved hjelp av asklepioskulten. Disse notatene er nedskrevet på gresk, men jeg har i første omgang benyttet meg av Charles A. Behrs oversettelse av Aristides beretning.

Lovtekstene er et samlebegrep som betegner tekster risset inn på steintavler som omhandler påbud, legitimering, anvisninger og tradisjon på hva som foregikk i templene. Her er det en lovtekst fra Pergamon som omhandler prestenes plikter og rettigheter som er av mest interesse. Foruten min egen oversettelse kommer jeg til å lene meg på Eran Lupu sin oversettelse.

Aristofanes' komedie *Plutus* er en komedie hvor en scene er en helbredelseseanse hvor Asklepios helbreder den blinde guden for rikdom, Plutus. Scenen blir gjenfortalt til miste

detalj av en av de andre karakterene. *Plutus* er skrevet på gresk, og jeg har for det meste sett på oversettelsene gjort av Stephen Halliwell og Alan H. Sommerstein.

Etter Herondas har vi en håndfull mimer, små scener fra hverdagen som behandler forskjellige temaer. En av disse, *Mime IV* handler om to kvinner som besøker et Asklepiostempel tidlig om morgenen. Mimene er skrevet på gresk, og jeg har for det meste benyttet meg av Emil Zilliacus og Niels Møllers oversettelse av denne mimen.

Selv om disse er de verkene jeg har gått grundigst gjennom vil jeg også til tider benytte Hippocrates sin medisinske corpus, mynter, Aristoteles "*Søvnens divanasjon*" for å få et bredere horisont å tolke innen. Jeg vil også se på sekundærlitteratur som har behandlet tempelbygningene i Epidauros sin økonomi av Burdford og i tillegg Aleshires arbeid på votivgave ved Asklepioshelligdommen under Akropolis i Athen for at dette også skal hjelpe til å lage grunnlag til å tolke tekstene på.

1.4. Metode

Til å behandle tekstmaterialet mitt vil jeg anlegge et historisk-kritisk perspektiv og bruke prinsipper fra den filologiske metoden. Filologi er i følge Thomassen "kritisk arbeid med tekster, spesielt tekster som er usikkert overlevert og som er språklig vanskelig å tolke"¹ Siden jeg arbeider med klassiske tekster vil en filologisk holding til materiale gjøre tekstene lettere å plassere og tolke i en kulturell og historisk kontekst. Det å komme til en kulturell og historisk forståelse av tekster, er i følge Thomassen, det som utgjør en god filologisk fortolkning.² Filologien er en fortolkningsdisiplin med røtter tilbake til antikken, og den som all annen vitenskap er et lappeteppe av teorier, retninger og metoder som er blitt utprøvd og utarbeidet over tid. Odd Einar Haugen peker på at en god filologisk tolkning består av en symbiose av kritisk lesning av teksten og hermeneutikk.³ Med dette mener han at tekstkritikken er en prosess hvor forskeren prøver å spore opp tekstens historie. Man ser på historien rundt tekstens overlevering, på forskjellige håndavskrifter av samme tekst og forskjellen dem imellom, man ser også på de historiske fakta man har rundt teksten. Hvem skrev den, hvem brukte den og hvem var den opprinnelig ment for? Tekstkritikken forsøker å avsløre teksten og peke på der det er hull og mangler.

¹ Thomassen 2006 s. 73

² Thomassen 2006 s. 72

³ Thomassen og Haugen 1990s. 141

Det er som nevnt ikke tekstkritikk alene som utgjør filologi. Hermeneutikk, eller fortolkning er også en del av arbeidet. I tradisjon etter Heidegger og den hermeneutiske sirkel, mener Gadamer at en tekst har en indre autonom mening som alltid er den meningen som teksten får for leseren. Det vil si: den meningen som leseren tolker ut fra teksten er uavhengig av hva forfatteren mente når teksten ble forfattet. Denne meningen forandres ut i fra den sosiale, kulturelle og historiske tiden man lever i og hvem som tolker den. Slik vil en tekst bli tillagt mening av leseren, uavhengig av hva forfatteren selv mente når han eller hun skrev teksten.⁴ Det er denne meningen som man må være bevisst på at består av en horisontsammensmelting av sin egen forforståelse og den forståelse man får ved å lese teksten. Man vil alltid tolke en tekst ut fra sin egen forståelseshorisont, men ved å tilegne seg andre kunnskaper om tiden teksten er skrevet i, historiske fakta, språk, intertekstualitet, sosiale forhold da teksten ble skrevet, publikum teksten ble skrevet for og hvem teksten ble skrevet av vil gjøre at filologen møter teksten med en annen forståelseshorisont som kan hjelpe til å gi en annen, og forhåpentligvis grundigere tolkning av teksten. Derfor vil jeg gi en innføring i forskjellige historiske og sosiale emner i antikken som kan knyttes til kildeteksten, og hjelpe til med å gi en bredere horisont å tolke kilden med. Et bakgrunnskapittel og et kapittel om de forskjellige asklepiostemplene som er knyttet til de forskjellige skriftlige kildene skal legge grunnlag for min gjennomgang og tolkning av kildene.

I mitt arbeid med kildene mine vil jeg i hovedsaken fokusere på den andre delen av symbiosen av tekstkritikk og hermeneutikk som utgjør filologien. Dette betyr ikke at jeg ikke vil se på tekstkritikk i det hele tatt, de to komponenten går inn i hverandre for å lage en god tolkning, men det betyr at jeg i stor grad vil bruke tekstkritiske utgaver av teksten som er laget av andre forskere. Dette er fordi det verken finnes rom eller tid i dette prosjektet for å begynne på et så omfattende arbeid som det er å lage en tekstkritisk utgave av flere tekster, og også fordi mine greskkunnskaper er langt fra gode nok til å gjøre lengre kompliserte oversettelser. Jeg har heller ikke tilgang til originalmanuskripter eller har klart å finne gode faksimiler av tekstene. Derfor kan jeg heller ikke etterprøve i de tekstkritiske utgavene jeg benytter i så nøye detalj, men vil benytte meg av transkripsjoner gjort av teksten der jeg går inn for å se på de greske grunnordene hvis jeg er uenig eller ønsker å påpeke noe i den tekstkritiske utgaven.

⁴ Penner 2000 s. 64

1.5 Narrativitet, fortellingslære

For å gjøre en god tolkning av materialet er det viktig å ha en grunnleggende forståelse av narrativitet, eller fortellingens forskjellige strukturer. Gjennom fortellinger strukturerer får vi vår kunnskap om verden, og videreformidler kunnskap, det gjennomsyrrer alle aspekter ved livet mener Berger.⁵ Fordi det er en så grunnleggende måte å strukturere verden på kan en god forståelse av fortellingen som subjekt hjelpe til å gi en forståelse av hvorfor stelefortellingene og de andre kildene har den form som de har.

Berger peker på at det finnes narrativer, eller ikke-narrativer som kan få en narrativ, eller fortellende rolle.⁶ Han definerer narrativer til å være en fortelling som har en utviklende handling, eller plott med aktører som tar del i handlingen. Det finnes mange typer strukturer for fortelling med lineær eller sirkulær handling. Ofte, som i romaner for eksempel, trenger ikke fortellingen følge kun et mønster, men kan variere og blande strukturer for å fortelle fortellingen på mest mulig fengende måte. Ikke-narrativer derimot mangler denne handlingen. En ikke-narrativ kan for eksempel være et fotografi, et bilde eller en statue. I seg selv er ikke en statue en del av en narrativ, men hvis det er et bilde av et kjent motiv, fra en kjent historie vil en statue eller et bilde, eller et relieff inngå i en større narrativitet så lenge publikum kjenner til den bakenforliggende historien. Publikum vil da vite hva som kommer forutfor og etter bildet eller statuens motiv. Ta for eksempel en votivstele som viser Asklepios i aksjon.

På figur nr 1. (neste side), Archios votivrelieff fra det arkeologiske museet i Athen, ser man fire skikkelser: en som ligger, og tre som står. Trolig skal enten en, eller alle tre pasientene forestille Archios. Foruten om skikkelsene ser vi også en seng og en slange. I seg selv fortelle ikke bildet egentlig en klar historie, men ser vi den opp mot mytologien og stedet som relieffet har hengt på kan man begynne å forstå hva motivet skal forestille, selv uten å lese den greske underteksten som er hugget inn nederst på relieffet. Relieffet kommer fra Tyrea og er datert til ca 370 fvt. Det forestiller Asklepios som helbreder, dette vet vi ut fra den ikonografien som vi kjenner til fra andre relieffer og mytologien der Asklepios som regel blir framstilt som en godt voksen man med skjegg. Vi vet også at han er en gud som lindrer sykdom, og at tilhengere kom til han med deres lidelser. Med denne kunnskapen kan vi anta at Asklepios her er mannen med skjegg lengst til venstre som ser ut til å påføre noe på armen til mannen i midten, han ser ut til å fylle rollen som en pasient.

⁵ Berger 1997 s. 9

⁶ Berger 1997 s. 7



Fig. 1. Archios votivrelieff fra det Arkeologiske museum i Athen.

På sengen i bakgrunnen ligger en sovende mann, opp over hans venstre skulder stikker det opp en slange. Vi vet at inkubasjon foregikk i asklepiostemplene, derfor kan en tolke det som om dette er en mann som prøver å få et drømmesyn av guden. Slinger pleier i stelefortellingen å opptre som Asklepios sin hjelper, som helbreder den syke. Den siste personen ser ut som en mann som viser en takkegest i respekt til guden. Selv om bildet ikke viser mer enn akkurat disse fire personene og slangen, så kan vi tenke oss til hva som kommer forut og etter i fortellingen. Den narrative strukturen kommer fram fordi vi kjenner til hvordan inkubasjon foregikk i antikken, og vi kan tenke oss at mannen i midten av bildet har ofret og bedt guden om hjelp, i relieffet mottar han hjelpen, og i den tenkte fortellingen vil han etterpå forlate guden frisk. Den samme tenkte fortellingen gjelder for den sovende mannen i bildet. Vi kan tenke oss at han har kommet til templet, ofret og renset seg og lagt seg til å sove. I relieffet blir han helbredet av slangen i søvnen, og vil også forlate tempelet frisk. Den tredje skikkelsen ser ut som en som takker guden, kanskje fordi han alt har fått den hjelpen han trenger. Man kan også se på de tre mennene i bildet som samme man som går gjennom tre faser; helbredelse, inkubasjon og takkeoffer. Uansett om det her er snakk om tre individer som får hjelp, eller Archios tre faser av helbredelse så forteller fortsatt votivet en historie om hvordan helbredelse foregår. Dette kan man vite så lenge man gjenkjenner den skjeggete mannen som Asklepios og kan sette de andre karakterene i relasjon til han.

På denne måten står statuene og relieffene fra Epidauros og de andre asklepiostemplene i et intertekstuelte forhold til hverandre. De gir hverandre mening og får

sine narrative fortellinger i samsvar med andre statuer, tekster og publikums kunnskap om hvordan inkubasjonsritualet fungerte og publikums kunnskap om asklepiosmyten. På samme måte som leseren fyller en ikke-narrativ figur med et narrativt innhold ut fra sin egen forståelse av myter og bilder vil en leser også fylle tomrommet i en narrativ tekst, for eksempel stelehistoriene, med egne detaljer. En narrativ tekst vil alltid etterlate seg små "tomrom" hvor den ikke nevner alle detaljene, som det er opp til leseren og fylle.⁷ Ingen narrativ tekst kan utdype alle detaljer. Forfatteren forteller det som han synes er viktig, og det er opp til den enkelte leser å berike leseropplevelsen med egne detaljer fra sin egen kunnskap. Siden ingen leser noen gang er den samme, så vil enhver narrativ tekst oppfattes og tolkes litt forskjellig fra leser til leser. Her må vi også huske på at en del ting i teksten blir unnlat skrevet av forfatteren da det er overflødig å nevne det fordi det går som allmennkunnskap.

Her er det viktig å huske på at det som ble regnet som allmennkunnskap i antikken er langt fra det samme som det som blir regnet som allmennkunnskap nå, dermed kan det hende vi sitter med manglende informasjon til å forstå teksten slik det en gang var ment at den skulle forstås. Et eksempel her er fra stelehistorien A20. Her får vi høre om den blinde gutten Lyson som blir helbredet av en hund i helligdommen mens han er våken.⁸ Det er nok ikke allmennkunnskap lenger i dag, at dyrs spytt anses å ha helbredende kraft, men dette var en forestilling som de fleste lesere i antikken tok for gitt.

Denne måten å nærme seg den skriftlige kilden på vil jeg benytte meg av når jeg tar for meg de skriftlige kildene. Det vil være spesielt nødvendig når jeg tar for meg stelehistoriene, da disse består av korte små fortellinger. Disse fortellingene vil bli tolket narrativt, samtidig som de vil bli sett på i en større historisk kontekst.

Uansett hvor mye forarbeid som går med på å studere historien for å få en bedre forståelse av de skriftlige kildene vil man aldri kunne gjøre en tolkning av teksten på lik linje med asklepiostilhengere på 300-tallet. Dette betyr ikke at man ikke skal slutte å streve etter historisk forståelse som utvider forståelseshorisonten. Tolkingsarbeidet som blir gjort i dag vil kanskje være foreldet etter hvert som ny forskning kommer til, men uten å gripe tak i teksten nå, vil man ikke kunne få nye tolkninger senere.

⁷ Berger 1997 s. 12

⁸ LiDonnici 1995 s. 99

1.6 Oppbygning av oppgaven

Denne avhandlingen er delt inn i tre deler, der de to første legger grunnlaget for tolkingene gjort i den tredje delen. I den tredje delen kommer selve behandlingen av kildetekstene. Ved å se på narrativ oppbygning, struktur og hva slags funksjon teksten kan ha hatt i sin samtid vil jeg se om disse tekstene kan kaste lys over askelpiostemplerne religiøse personell og hva deres oppgaver var. Om oppgavene som dette personellet har i kildetekstene kan overføres direkte til hvordan det virkelig fungerte vil selvfølgelig være et spørsmål som kunne fått mer plass, men jeg velger å begrense oppgaven ved ta det for gitt at det finnes en relasjon mellom de skriftlige kildene og hvordan det faktisk var, og heller problematisere dette på de stedene hvor det er høyst nødvendig.

2. Bakgrunn

Dette kapittelet skal forsøke å gi en historisk ramme for analysen som kommer senere.

Bakgrunnsinformasjonen som blir gitt her er med på å gi en større forståelse for den tid og kultur som kildene som omhandler presteskapet ble produsert i. Jeg vil prøve å gi en kort innføring i de store temaene som berører materialet mitt. Temaer som jeg vil ta opp er religion, medisin, sykdom, økonomi og drømmer. Alle disse temaer er så omfangsrike at de alene kunne lagt grunnlag for mange oppgaver, men her ønsker jeg kun å komme inn på de aspektene som har betydning for hvordan jeg videre kommer til å tolke de skriftlige kildene.

Jeg skal videre gi en innføring om Asklepios og mytologien rundt han og hans familie, da det var underforstått at leseren av kildeteksten satt inne med denne informasjonen.

2.1 Religion i antikken

Veldig mye er sagt og skrevet om religion i antikken. Alt fra myter om forskjellige guder, ritualer, kultpraksiser, presteskap og den dagligdagse religiøse forståelsen blant datidens mennesker. Jeg vil ikke kunne dekke hele dette emnet her, men heller trekke fram noen aspekter og generaliseringer som kan belyse ting senere i oppgaven.

Gresk religion er et resultat av at flere forskjellige folkegruppers fortellinger og forestillinger har latt seg påvirke av hverandre. Disse får sin enhetspreging av gresk litteratur i verk av Homer og Hesiod⁹. Derfor er religionen vi finner i det fleste av de greske bystatene lik, og har alle elementer som slaktoffer, festivaler, sanger, divinasjon og tegntyding.

Religionen i antikken var ikke en entydig størrelse. Den var polyteistisk, og kommunikasjon med forskjellige guddommer lå til grunn for de religiøse praksisene vi finner i antikken. Denne kommunikasjonen foregikk gjennom offring, løfter og bønner til guden. Tilbederen ofret til guden og ba om tjenester; om guden innfridde bønnen ville tilbederen ofre igjen i takk for gudens godvilje. Det var en forestilling at guden kunne gjøre sin vilje kjent gjennom blant annet divnasjon, offerdyrets innvoller, forskjellige omen, drømmedivinasjon og orakler rundt om i Hellas.

Selv om de panhellenske gudene fikk mye oppmerksomhet i form av offentlige fester, ofringer, leker og bygging av templer, fantes det også andre kulturer og sekter med forskjellige fokus. Religiøse foreninger og mysteriekulturer utgjorde religiøse alternativer. Men et alternativ utelukket sjelden et annet. Man kunne fint være innvidd i de Elysiske mysteriene og fortsatt ofre til Asklepios.

⁹ Duekilde 1992 s. 254

Religion og politikk var tett vevd sammen ved at prester ofte hadde politiske verv. Byens råd kunne også gjøre vedtak som ville få innvirkning på kultpraksisen som presten måtte rette seg etter. Den offentlige religionen tok utgangspunkt i tilbedelse av de panhellenske gudene. Denne tilbedelsen besto av ofring som ble gjennomført offentlig av embetsmenn på vegne av byen og av privatpersoner på vegne av individer. Den offentlige religionen var opptatt av livet her og nå. Med dette menes at de ba og ofret for slike ting som rikdom, skjønnhet, barn, beskyttelse, helse osv.¹⁰ Menneskenes religiøse fokus i antikken lå dermed på å klare å forbedre hverdagen, og de var ikke så opptatte av en frelseslære og livet etter døden.¹¹ Dette var heller trender som ble introdusert sent i antikken med mysteriekultene og kristendommen.¹²

God helse er noe alle personene som figurerer i kildeteksten ønsker å oppnå gjennom bønn og inkubasjon til Asklepios. Sykdom var dermed noe som den greske antikke religionen kunne gi en lindring eller løsning på.

2.2 Sykdom i antikken

Alle de tekstene som jeg skal bruke for å se på prestskapet til Asklepios berører temaet sykdom i stor grad. Sykdom er noe personen i tekstene ber og ofrer til Asklepios, for å bli kvitt eller unngå. Derfor vil en kort innføring om hvordan de gamle grekerne så på sykdom være på sin plass.

Intellektuelle borgere, som hadde lest i det hippocratiske corpus, eller på annen måte var kjent med den nye legevitenskapen som blir presentert der, kunne se på sykdom som et resultat av disharmoni i kroppen. Den nye legevitenskapen hevdet at årsaken til denne disharmonien var naturlig og hadde en biologisk forklaring.

Denne eliten så også på sykdom som noe guddommelig, i den forstand at sykdom var en del av kosmos, og siden gudene hadde ordnet kosmos, hadde de også latt sykdom være en del av den. Sykdom var en naturlig del av ordenen, og ikke særskilt fra andre ting i kosmos.¹³

Folk flest støttet seg nok heller til den mer tradisjonelle homeriske oppfatningen: at sykdom var et resultat av gudenes vilje,¹⁴ demoner, eller sort magi. Det var et resultat av at noen ønsket deg vondt. Var det en gud, var årsaken kanskje at vedkommende hadde gjort noe galt. Slik guddommelig straff vil vi se eksempler på i stelehistoriene i kapittel 4. Ble sykdom

¹⁰ MacMullen 1981 s. 51

¹¹ Price 1999 s. 3

¹² Boardman, Griffin, og Murray 2001 s. 322

¹³ Longrigg 1993 s. 38

¹⁴ Longrigg 1993 s. 52

forklart som et resultat av sort magi, var det et menneske som ønsket deg ondt, for eksempel en nabo eller konkurrent som hadde bedrevet skademagi mot deg, og var det en demon, var det fordi du ikke hadde beskyttet deg mot den slags.

Men selv om en utdannet elite hadde denne nye forståelsen av sykdom, var den gamle, tradisjonelle forståelsen av sykdom mest utbredt blant vanlige folk. Denne forståelsen så på sykdom som en effekt av at noe eller noen ønsket å skade deg. Asklepios og Hygieia (mer om henne i 2.7.5) fungerer da som to guder som motvirker dette, enten ved å fjerne lidelsen, eller ved å beskytte vedkommende slik at man ikke blir skadet. Man kunne også søke lindring hos asklepiaden, legekyndige, som brukte mer legevitenenskapelige metoder, som kirurgi og medisin, eller man kunne spørre jordmødre, urtekyndige, og andre som hevdet de kunne hjelpe.

2.3 Medisin i antikken

Antikkens Hellas hadde ikke et offentlig helsevesen. Det fantes ingen statlig myndighet som uteksaminerte doktorer, eller universiteter hvor man kunne studere medisin. Det fantes kun noen få skoler hvor man kunne gå i lære mot betaling, slik som i Kos. Medisinsk kunnskap var noe man måtte tilegne seg selv, eller man kunne betale noen som hevdet de hadde kompetanse til å hjelpe deg. Ønsket man å bli kyndig i og å leve av legevitenenskapen gikk man gjerne i lære hos noen som alt var regnet som dyktige leger eller kirurger.

Fordi det ikke fantes noe statlig organ som utdannet leger, var helbredelseskunst en mye mer folkelig aktivitet enn den er i dag. Folk selv var opptatte av å utveksle kunnskap om helbredelse til hverandre, slik at de kunne diagnostisere seg selv hvis de ikke hadde råd til å betale for det eller en legekyndig ikke var å finne. Dette gjorde at legene ikke hadde den endelige autoritet som de har i dag, men pasienten kunne diskutere med legen for å komme fram til en best mulig behandlingsform.¹⁵

Når en lege tok en pasient, fikk han ansvar for hans helse, og måtte ta ansvar for hans forbedring eller forverring.¹⁶ For dem som livnærte seg av å reise rundt og helbrede må det derfor ha vært viktig å ha rykte på seg for å være en flink lege. For å oppnå et slikt rykte må det derfor ha vært viktig at legene valgte ut sine pasienter med omhu, slik at han behandlet tilfeller som han kjente igjen, og hadde positiv helbredelseserfaring med. På denne måten kunne han bevare sitt rykte som en flink lege.

¹⁵ Edelstein og Edelstein 1998 s. 165

¹⁶ Edelstein og Edelstein 1998 s. 112

Det fantes enkelte faste legestillinger. Noen bystater ansatte legekyndige for å gi et bedre tilbud til sine innbyggere. Ved å gi en legekyndig lønn i tillegg til det han fikk fra sine pasienter sikret bystaten at en lege ble værende i byen, i stedet for å reise rundt. Denne praksisen var det kun noen få stater som brukte, og som regel var det å være lege et yrke man reiste rundt i. Det var ikke snakk om gratis helsetjeneste for innbyggeren betalt av byrådet, men et tilbud om helsetjeneste tilrettelagt av byrådet, i følge Hands.¹⁷

Foruten de legene som var asklepiader fantes det også andre som praktiserte medisin. Jordmødre, rotekuttere,¹⁸ apotekere, magikere og andre kunne også tilby sine tjenester, og var dermed i et konkurranseforhold til asklepiadene.

Alle disse forskjellige praktiserende av medisin utgjorde dermed et alternativ og/eller et supplement til tempelmedisin. Selv om helbredelse i templet er den behandlingsformen som personene i de forskjellige kildetekstene velger, så er det viktig å se tempelmedisin som kun én behandlingsform blant mange alternativer i samtiden, slik at bildet av helbredelse i antikken ikke blir skjevt når vi går nærmere inn på kildene i kapittel 4.

2.3.1 Tempelmedisin

Jeg har framstilt tempelmedisin som én av flere medisinske behandlingsformer i antikken. Jeg vil nå gå nærmere inn på hva slags alternativ tempelmedisin faktisk var, da mye av den uskrevene handlingen i kildetekstene henviser til denne praksisen, og uten denne forkunnskapen vil det være vanskelig å forestille seg hva som faktisk foregår i for eksempel stelefortellignene. Jeg vil så fortsette med å gå nærmere inn på noen av de andre aktørene innen medisin, som asklepiaden og hippokratesmedisin, som tempelmedisin er et alternativ til.

Selv om Asklepios' kult først blir viktig på 400-tallet fvt. finnes det en tradisjon for tempelmedisin også før denne perioden. En av de aller tidligste helbredels gudene er Paeon, som blant annet opptrer i Homers verker som gudenes helbreder.¹⁹ Paeon blir etter hvert et tilnavn til Asklepios, blant annet brukt i Herondas mime. Foruten Paeon var det som oftest Apollon eller lokale byhelter som var de forskjellige byers medisinske patron, men Asklepios tar etter hvert over mange av de lokale helbredels gudene og heltenes område.

¹⁷ Hands 1968 s. 133

¹⁸ Rotkutter, kommer fra det greske ordet: ῥιζοτομος, er person som kutter eller samler røtter til bruk i medisin eller trolldom, en herbalist i følge Liddell og Scott 1996 s. 1570

¹⁹ Longrigg 1993 s. 15

Tempelmedisin i asklepioshelligdommene består i hovedsak av inkubasjon. Inkubasjon er en gammel form for ritual som opprinnelig stammer fra Egypt,²⁰ hvor den blant annet ble brukt i forbindelse med helbredelse i Isiskulten. Det er et fenomen vi kan finne igjen også i kristendom og islam. Inkubasjon i forbindelse med Asklepios er et ritual hvor den syke ankommer templet for å søke helbredelse. Etter å ha renset seg og ofret til Asklepios (et kakeoffer²¹ forekommer ofte i de skriftlige kilden som jeg skal ta for meg senere), kunne den syke legge seg til å sove i templet. I løp av nattens søvn vil pasienten, hvis inkubasjonen er vellykket, få en drøm eller syn hvor han enten våkner frisk dagen etterpå, eller en henvisning i drømmen om hvordan hva han må gjøre for å bli frisk. I de fleste vitnesbyrdene i mitt materiale får vi se at det enten er Asklepios selv som viser seg, i skikkelse av en ung gutt eller mann, eller at det kommer en slange eller hund i hans sted som helbreder den syke ved å slikke på det vonde eller syke stedet. I antikken er det en vanlig oppfatning at dyrs spytt ofte har legende egenskaper, spesielt spyttet fra slanger og hunder, som var sterkt assosiert med Asklepios.²²

Edelstein og Edelstein viser til at de råd som pasientene fikk i sine drømmer ofte var veldig annerledes enn de rådene som presten og legen ville ha gitt;²³ derfor var det vanlig at en prest hjalp den syke å tolke drømmen, og vi har også eksempler på at prestens råd bryter med det som legen anbefaler.²⁴

Pasienten betalte trolig ikke inngangspenger for å være med på et inkubasjonsrituale, og dermed kan det sees som et billigere alternativ for helbredelse enn å betale en asklepiade.²⁵ Det var imidlertid ikke helt gratis, siden pasienten måtte legge ut for avgifter til offerkaker og ved til ofringen, og var forventet å gi et takkeoffer hvis ritualet var vellykket.

Det fantes restriksjoner på hvem som fikk utføre et inkubasjonsrituale. Det var ikke lov å føde eller dø på helligdommen, høygravide kvinner og dødssyke ble nektet tilgang. Men i stelefortellingene finnes det en fortelling (B1) hvor en syk datter får sin mor til å gjennomgå ritualet på datterens vegne, og ved dette blir datteren frisk, så det fantes muligheter også for dem som egentlig ikke kunne ta seg inn i helligdommen.

²⁰ Longrigg 1993 s. 10

²¹ Rouse 1902 s. 200

²² Edelstein og Edelstein 1998 s. 167

²³ Edelstein og Edelstein 1998 s. 154

²⁴ Lloyd 1983 s. 207

²⁵ Rouse 1902 s. 207

2.3.2 Asklepiadene

Betegnelsen ”asklepiader” brukes på omreisende leger i antikken som solgte sine kunnskaper og tjenester dit de kom. De regnet Asklepios som sin skytshero og gud, og var oppkalt etter han.

Navnet asklepiader blir første gang brukt i en av Theognis elegier.²⁶ Allerede på 500-tallet fvt. er termen velkjent og veletablert i Hellas. Men på 500-tallet var ikke Asklepios ennå utbredt og anerkjent som medisingud: han var derimot sterkere anerkjent som medisinhelt. Etymologisk betyr ordet asklepiade egentlig at man er nedstammer fra Asklepios, men begrepet ble synonymt med lege. Den bysantinske poeten og grammatikeren Johannes Tzetzes pekte også på dette en gang på 1100-tallet da han skrev: ”Asklepiader betyr egentlig de som er i slekt med Asklepios sine barn. Nå blir det brukt om presteskap som er leger” (*Chiliades*, XII, 637-639; min oversettelse). Selv om Tzetzes skrev på et langt senere tidspunkt enn da asklepioskulten var aktiv, peker han på et viktig poeng ved utviklingen av begrepet asklepiader. Han mener begrepet asklepiader kom til å få betydningen av et presteskap av leger. Det er denne betydningen forskere pleier å tillegge ordet. Tzetzes måte å definere på legger også opp til en misoppfattelse som mange forskere har slitt med lenge, nemlig at det refererer til et *presteskap* som er leger. I tidligere forskning har man antatt at asklepiadene fungerte som prestedoktorer som praktiserte i templet.²⁷ Mye av denne misforståelsen kan nok spores tilbake til Tzetzes, og den har lenge gjort at asklepiadene er blitt knyttet mye nærmere Asklepios sin kult praksis enn det er grunnlag til. I dagens forskning blir ikke lenger asklepiadene ansett for å være noe form for prestedoktorer, men omreisende legekyndige som alle var medlem av en form for tidlig laug, som hadde Asklepios som sin overmenneskelige beskytter.²⁸

2.3.3 Legevitenskap og Hippokrates

En av de mest kjente asklepiader vi kjenner til er Hippokrates.²⁹ Han levde ca 460- 370 fvt. Hippokrates var fra Kos, og kjent som en begavet lege som skrev mye om legevitenskapen. I skriftene hans kommer det fram en mer naturvitenskapelige holding til medisin, der han fordømmer gamle behandlingsmåter innen legevitenskapen som var basert på vane, skikk og tradisjon, i stedet presenter naturvitenskapelige forklaringer bygget på empiri. Han tar

²⁶ Edelstein og Edelstein 1998 s. 54

²⁷ Longrigg 1993 s. 23

²⁸ Longrigg 1993 s. 24

²⁹ Edelstein og Edelstein 1998 s. 20

avstand fra magi og foreskrev heller behandlingsformer som besto av medisiner, øvelser og kirurgi, samt inkubasjon. Hans tanker, sammen med andre som opererte innenfor det som i dag betegnes som den hippokratiske tradisjonen, var med på å revolusjonere legevitenskapen i sin samtid og la grunnlaget for den formen for legevitenskap vi kjenner til i dag.

I dag regnes Hippokrates ofte som medisinenes far, og er blant annet tilskrevet opphavet til den hippokratiske ed som leger i dag avlegger en avart av for å få lov til å begynne sin praksis. Han skrev om etikk og legevitenskap, og problematiserte de etiske valg som en lege må ta når han skal helbrede syke mennesker. Om disse etiske problemstillingene også var gjeldende for presten ved Epidauros og andre asklepioshelligdommer er vanskelig å si noe om, men siden de er en del av den intellektuelle samtids filosofi, og siden Hippokrates var veldig kjent i sin samtid, er det grunn til å anta at denne etiske problematiseringen heller ikke var ukjent for presten.

Det sies også at Hippokrates var den som grunnla medisinskolen på Kos,³⁰ som sammen med Asklepiostemplet gjorde Kos berømt som en av antikkens største medisinske sentrum. Her lærte Hippokrates bort sine kunster i legevitenskap mot betaling, i følge Platon (*Protagoras 311, b-c*).³¹

Mest kjent er nok Hippokrates for alle de forskjellige skriftene han er blitt tilskrevet. Disse forskjellige skrifter er blitt samlet i *Corpus Hippocraticum*.

2.3.4 Corpus Hippocraticum

Corpus Hippocraticum er en samling tekster som er skrevet på rundt 400-300-tallet fvt., og behandler medisinske temaer i utvidet forstand. Grekerne hadde ikke klare disiplinære skiller mellom medisin, kirurgi, gynekologi, etikk, patologi, farmasi osv.³² Selv om samlingen bærer navn etter Hippokrates, er forskere enige om at det er mange forskjellige forfattere som står bak, og det er til og med usikkert om noen av dem i det hele tatt er Hippokrates. Grunnene til dette er at tekstene er skrevet i forskjellig stil, og at de også varierer i påstander om samme tema. *Corpus Hippocraticum* ble mest sannsynlig samlet sammen på slutten av 400-tallet fvt. i Alexandria.³³ De representerer datidens intellektuelle forståelse av medisin, naturvitenskap og forskjellige behandlingsmåter som er forskjellige fra de behandlingsmåten vi finner i

³⁰ Wells 1998 s. 71

³¹ Lamb 1952 s. 99

³² Lloyd 2003 s. 42

³³ Lloyd 2003 s. 41

asklepioshelligdommene. Noen av stelene fra Epidauros viser derimot tendenser til å adoptere elementer fra denne medisinen, dette vil jeg gå nærmere inn på i kapittel fire.

I det *hippokratiske corpus* blir et bredt spekter av temaer behandlet, og et av likhetstrekkene i tekstene er at de tilbakeviser og forkaster overnaturlige forklaringsmodeller på sykdom, og heller prøver å forklare sykdom ved en mer naturvitenskapelig verdensforståelse. Medisinsk kunnskap skal bygges på naturvitenskapelige sannheter, slik at den nå kan behandles som en disiplin, en τέχνη, et håndverk på lik linje med for eksempel matematikk. Som τέχνη gav den mulighet til å beregne seg fram til korrekt behandlingsform, og ikke basere seg på tradisjon, sedvane og kjerringråd som tidligere.³⁴

En vanlig forklaringsmodell for sykdom i den hippokratiske tradisjon deler kroppens væsker inn i fire: blod, gul galle, svart galle og slim.³⁵ Årsaken til sykdom ble da forklart slik at disse væskene var i ubalanse med hverandre, og forskjellige former for behandling skulle da hjelpe til å sette disse væskene tilbake til et friskt nivå. Legen var den som best kunne stille diagnose, og ved å følge hans behandlingsmetode ville man bli frisk. Teksten *Om den gamle legekunsten*³⁶ forklarer også hvorfor noen individer forble syke selv om de fulgte legens ordre. Dette var fordi man ikke fulgte opp legens råd ved å glemme noe eller gjøre noe galt. Derfor ble man ikke frisk. Den tar også for seg hvordan noen ble friske uten å oppsøke hjelp, dette var mulig fordi man på slump kunne komme til å gjøre det som skal til for å bli frisk, og hvis man hadde oppsøkt en lege, ville man fått samme råd av han.³⁷

2.3.5 Tempelmedisin og Hippokratisk medicin, side om side.

Selv om legevitenskapen får en oppsving med Hippokrates, betyr ikke dette at tradisjonell tempelmedisin blir forlatt. Det er her heller snakk om to praksiser som låner og tar av hverandre. Den hippokratiske tradisjonen tar avstand fra tradisjonell overtro, og kritiserer presteskapet til blant annet Artemis, men det finnes ingen direkte kritikk av Asklepios. Vi kan blant annet se hvordan den hippokratiske tradisjon knytter seg opp til tradisjonell gudelære ved at den hippokratiske ed bruker gudene Apollo, Asklepios, Hygieia og Panakeia og alle andre guder og gudinner til å sverge til.³⁸ Selv om det blir gitt nye naturvitenskapelige årsaker til sykdommen, og nye behandlingsmetoder dukket opp, så er altså troen på at gudene, som

³⁴ Hippocrates og Schiefsky 2005 s, 12

³⁵ Nutton 2006 s. 576

³⁶ Hippokrates 1909

³⁷ Hippocrates og Schiefsky 2005 s, 13

³⁸ Hippokrates 1909 s. 228

Asklepios, kan lege og gi råd om behandling, stadig et alternativ og stilles ikke spørsmålsteget ved.

Vi kan også se en påvirkning andre veien. Som vi kommer til å se når vi tar for oss stelen i fjerde kapittel, er det en tendens til at steler av senere dato beskriver en inkubasjonssprosses som virker tydelig inspirert av legevitenenskapen.³⁹ Dette vil jeg gå nærmere inn på i kapittel fire.

2. 4 Drømmer i antikken.

Tempelmedisin besto som tidligere nevnt av blant annet inkubasjon og drømmehelbredelse. Drømmer i antikken ble sett på som en særlig menneskelig egenskap,⁴⁰ men ble oppfattet og forklart på mange måter. Som med medisin var det noen lærde som prøvde å finne biologiske og psykologiske forklaringsmodeller på drømmer. Aristoteles forklarer det som sanseinntrykk som lages i søvnen på bakgrunn av gasser som steg opp fra magen, andre igjen mente at drømmer var et resultat av dagens sanseinntrykk og gav en pekepinn på kroppens psykiske helse.⁴¹ Men den mest vanlige forklaringen av drømmer var en form for divinasjon der guden kunne kommunisere med menneskene, slik som ved inkubasjon. En annen forklaring var at det var avdøde menneskers forsøk på å vise fremtiden til de levende.⁴²

Denne tradisjonelle måten å se på drømmer som en kommunikasjon med overnaturlige vesener krevde dermed at man tolket drømmer riktig. Drømmetolkning var en ganske stor beskjeftigelse som alle kunne bedrive. Man kunne tolke sine egne drømmer, og til dette fantes det skrevne håndbøker som skulle gjøre tolkningen lettere.⁴³ Det fantes også profesjonelle drømmetolkere, som var anerkjente for sine tolkinger. Disse tolket drømmer på forskjellige måter ut fra hva slags drøm det var, og ut fra hvem det var som hadde drømmen. Noen ville tolke en drøm til å vise noe av fremtiden, mens en prest for eksempel ville hjelpe til med å forklare hvordan en inkubasjonsdrøm skulle tolkes for å bli frisk.

Drømmetolkning hadde også en sosial dimensjon. Drømmene til medlemmer av de høyere samfunnslag ble ofte tillagt en høyere signifikans i forhold til samfunnets helhet.⁴⁴ Dette er derimot ikke tilfelle i drømmene som blir beskrevet i stelen som vi skal se på senere.

³⁹ Longrigg 1993 s. 25

⁴⁰ Walde 2006 s. 715

⁴¹ Walde 2006 s. 716

⁴² Halliday 1967 s. 130

⁴³ MacMullen 1981 s. 60

⁴⁴ Walde 2006 s. 718

Her har alle drømmene et individuell karakter, som sjeldent blir tolket til å berøre mer enn enkeltindividet helse.

Selv om drømmene i antikken ble forklart på forskjellige måter er drømmene som en del av inkubasjonsritualet alltid forklart som en drøm sendt av Asklepios. En annen ting som også forekommer i forbindelse med inkubasjonsritualet er ofringen av en votivgave. Jeg vil derfor gå nærmere inn på tempeløkonomi og inkubasjonsgaven som fenomen for å klargjøre denne delen av inkubasjonsprosessen.

2.5 Tempeløkonomi

Hvordan kunne tempelmedisin være økonomisk gunstig når det i utgangspunktet var snakk om en tjeneste som man ikke betalte penger for? Utgiftene til tempel, prester og materialer måtte dekkes på et vis, og hvis de ikke tok betalt på samme måte som asklepiadene, må man se til andre steder etter en økonomisk balanse. Mye kan nok forklares ved hjelp av resiprositet og votivgave-ordningen, som jeg skal gå nærmere inn på nå.

2.5.1 Resiprositet og Evergetisme

Resiprositet er et økonomisk prinsipp hvor gaveutveksling er det bærende element. Hvis vi bruker Gouldners minimumsdefinisjon på resiprositet, er den som følger:

1. Folk burde hjelpe dem som har hjulpet dem,
2. folk burde ikke skade dem som har hjulpet dem.⁴⁵

Ut fra dette kan vi se at resiprositet er en form for sosial konvensjon der folk står i sosiale og økonomiske forhold til hverandre ved hjelp av gaveutveksling og tjenesteutveksling. Ved å gi en gave eller en tjeneste blir det forventet at man skal få en mottjeneste igjen med tilsvarende verdi. Ved å gi en gjengave eller tjeneste av større verdi kan giveren stille seg i et hierarkisk forhold hvor det blir forventet at mottakeren skal stille opp eller hjelpe giveren når han eller hun trenger det. Dette prinsippet utgjorde noe av grunntanken i det greske økonomiske system så vel som personlige avtaler og forbindelser.⁴⁶

Det var sosialt forventet at de rikeste borgeren i samfunnet skulle være med og finansiere offentlig goder av sin egen lomme. Denne forventingen fra samfunnet til de rike kales evergetisme.⁴⁷ Dette kunne innebære alt fra å utruste soldater og skip, til store

⁴⁵ Gouldner 1960 s. 171 i Udehn 1996 s. 335

⁴⁶ Gallant 1991 s. 146

⁴⁷ Veyne 1992 s. 10

byggeprosjekter som templer, bad og teater, til å holde fester og offer for folket. Denne formen for evergetisme gav mye prestisje og politiske fortrinn, så det var ikke uvanlig at rike borgere finansierte flere byggeprosjekter og fester enn det som var sosialt forventet for å bygge opp under sin sosiale makt.⁴⁸ Rike borgere hadde med andre ord en økonomisk forpliktelse til å refordele sin rikdom til befolkningen i form av fester, templer, offentlig utsmykning, krigsutrustning osv.

Evergetisme er derfor et veldig viktig begrep for å få klarhet i hvordan tempeløkonomien fungerte. Dette prinsippet ligger til grunn når en skal forklare hvorfor rike individer ønsker å bruke av egne midler for å sponse en helligdom.

2.5.2 Evergetisme og tempeldrift

Templene var avhengige av donasjoner fra rike borgere for å dekke den daglige driften, oppussing og nye byggeprosjekter. Store og dyre prosjekter som oppussing og nybygg ble finansiert enten av rike velgjørere alene eller sammen med andre på oppdrag fra bystaten. Når det gjaldt templer til panhellenske guder, ble byggeprosjektet gjort som et spleiselag mellom flere bystater.

Akkurat dette var tilfellet med tempelkomplekset i Epidauros. På den tiden hvor det ble bygget ut, var Asklepios regnet som en panhellensk guddom, og dette gjorde at de greske bystater bidro med finansiell støtte.⁴⁹

Selv om store byggeprosjekter som det i Epidauros ble finansiert av rike velgjørere og som spleiselag av bystater, så krevde også templet midler til sin daglige drift, utgifter som brensel til alterer og lamper, mat til de som jobbet der, osv.

Rouse peker på at tilbederen kan ha betalt noen få oboler for å delta på ritualene,⁵⁰ men dette har vi nærmest ingen arkeologisk eller skriftlige beviser/kildebelegg for. Det eneste som kan hinte om denne måte å dekke utgiftene på er funnet av en *θησαυρός*, en slags skattekasse, som er funnet i et asklepiostempel i Lebena, Kreta.⁵¹ På grunnlag av dette ene funnet kan man ikke si at dette var en ordning som gjaldt de andre templene, eller at kassen i det hele tatt ble brukt til denne slags betaling. Det mest sannsynlige er derfor at disse utgiftene ble dekket av midler skjenket til templene av rike velgjørere, og av votivgavene gitt etter

⁴⁸ Austin og Vidal-Naquet 1980 s. 122

⁴⁹ Burford 1969 s. 81

⁵⁰ Rouse 1902 s.200

⁵¹ Rouse 1902 s. 200

vellykket inkubasjon. Dette er fordi evegetismen i samfunnet gjorde at privatpersoners penger ble brukt på å dekke denne slags utgifter, og fordi vi vet at votivgaver ble gitt til templene.

2.5.3 Votivgaver



Fig. 2. Votivgaver formet som kroppsdeler fra Asklepeion i Athen, Alkologiske museum i Athen.

Votivgaver er takkegaver skjenket templet i forskjellige former. De ble skjenket templet etter at templet hadde utført en tjeneste, i vårt tilfelle helbredelse eller vellykket inkubasjon. Votivgaver kan ta alle slags former, som klær, hår, leker, mat, penger, statuer osv. Det kunne også ta form av et litterært arbeid, som for eksempel å dedikere en hymne til Asklepios,⁵² eller som Aristides som holder taler dedikert til guden, som vi skal se nærmere på i kapittel 4.

Votivgaver som var skjenket en helligdom, var gudens eiendom og kunne i de fleste tilfeller ikke forlate tempelområdet. Dette betyr at templet tilegnet seg veldig mange gjenstander i forskjellige materiell verdi som tok opp plass. Etter en stund ville et populært tempel få et større plassproblem. En måte å løse dette problemet på var å grave disse ned

på tempelgrunnen. Dermed frigjorde man plass til nye gaver. En annen måte å frigjøre plass for templet var å resirkulere gaver. Dette ble gjort ved å ta små gaver som sølvmynter og andre metallgjenstander og smelte dem om til en større dekorasjon eller annet religiøst utstyr på prestens ordre. Slik beholdt man gaven på tempelplassen, men fant ny bruk for den og fikk utnyttet dens verdi.⁵³

I tekstene jeg skal se på senere finner vi flere votivgaver nevnt. I Aristides tekst hører vi om ofring av en trefot, i stelehistoriene hører vi om flere votivgaver, blant annet om den uærlige Echenadros som holder pengegaven tilbake i A7 og om gutten som ville gi guden 10

⁵² Rouse 1902 s. 65

⁵³ Dillon 2002 s. 26

terninger i A8. I Herondas mime får vi en beskrivelse av to kvinners votivgave; en hane og et liten votivbilde.

Votivgaven uttrykker en form for resiprositet mellom tilhengeren og guden. Det blir en tilbakebetaling til templet for den tjeneste guden har gjort. Resiprositet kan dermed sies å ikke bare være en økonomisk og sosial relasjon, men også legge grunnlag for det forholdet som tilbederne har til sin gud. Gaver gis som takk for et arbeid som guden har gjort. Dette er noe som tilhengeren selv velger å gi, og det var ikke fastsatt hvor mye en gave skulle være verdt ved forskjellige typer hjelp. Hver gav av egen evne, noe som tilsa at rike menn gav veldig store gaver som for eksempel storfe eller store statuer, mens andre måtte nøye seg med mindre gaver som for eksempel en hane. Selv om det i første omgang var frivillig å gi en votivgave, kan man diskutere hvor reelt dette valget egentlig var. Man ville nødig stille seg i et skjevt forholdt til guden ved å ikke gi igjen og takke for gudens hjelp; slikt kunne straffe seg.⁵⁴ Det var også sosialt forventet at man skulle gi noe tilbake til templet hvis inkubasjonen var vellykket. En kan være fristet til å se likheten med dagens kollekt i kirken: Det er sosialt stigmatiserende å ikke gi, samtidig som det ikke finnes noe fast beløp man må gi.

2.5.4 Votivgaver: hvor fikk man de fra og hva var det?

Votivgaver i seg selv har det nok vært et økonomisk marked for. Aleshire peker på at i de fleste tilfeller var votivgaver noe man kjøpte av håndverkere i nærheten av helligdommen.⁵⁵ Kjøpte man en mindre gave, valgte man gjerne fra et ferdigprodusert utvalg, og man kjøpte den av en håndverker som gjerne hadde dem på lageret. Man betalte for votivgavens materialkostnader i tillegg til det som håndverkeren skulle ha for arbeidet. Så dedikerte man den til templet. Var det snakk om større og dyrere votivgaver, ble nok disse laget på bestilling. Når votivgaven var gitt over til templet, ble den loggført med verdi og navn på giveren og plassert i tempelrommet av tilhengeren, kanskje pekte presten ut hvor. Nå hadde templet eierskap over votivgaven.

Fra Asklepios sitt tempel i Athen finnes en god del bevarte oversikter over hva som ble ofret til templet.⁵⁶ Disse loggføringene har vært til stor hjelp for å kunne si noe om hva som ble ofret og hvilken materiell verdi ofrene hadde, og ikke mist hvilken sosiale klasser som ofret hva. Blant de votivgavene som er registrert, er det kroppsdelar i sølv og leire, votivrelieffer, pengesummer, kroner, smykker, medisinsk utstyr og vaser.

⁵⁴ se foreksempel hvordan det gikk med fiskeren i C4.

⁵⁵ Aleshire 1992 s. 94

⁵⁶ Aleshire 1992 s. 85

Ut fra loggføringen fra Asklepios' templet i Athen ser vi at det er mennene som gir de dyreste og fineste gavene, noe som kan forklares med den greske familie- og kjønnsstruktur. Der var det mannen som hadde styringen på de økonomiske midlene, og dermed hadde anledning til å gi rikere gaver, mens kvinnen var avhengig av å få penger av sin formynder. Vi kan også skille mellom hva slags type offer menn og kvinner har gitt. Kvinner har ofte ofret smykker til templet, mens menn har gitt det meste av det medisinske utstyret.⁵⁷ Selv om vi ikke har tilsvarende dokumentasjon av hva som ble gitt i votivgaver i Epidauros, finner vi noen hint i stele-historiene, som vi skal se nærmere på i kapittel 4.

2.6 Presteskap i antikken

Gjennom å gi en kort innføring i presteskapet i antikkens Hellas vil jeg gi en bakgrunn som asklepiospresteskapet kan sees opp i mot. Presteskapene til de forskjellige gudene i antikken hadde mange fellestrekk som man også ser gjelder for presteskapet til Asklepios.

Det fantes forskjellige typer stillinger ved et tempel, og mange av disse har tidligere oversettere blitt oversatt med ordet «prest». Jeg vil ta for meg presten og hans oppgaver som kommer fra det greske ordet ὁ ἱερεύς. Andre stillinger, som også har blitt oversatt med prest noen steder, som ἐξηγητής, som hadde i oppgave å vokte og for å passe på at den hellige lov ble fulgt og ivaretatt.⁵⁸ En ἐξηγητής kunne fungere som rådgiver⁵⁹ til presten og var ofte tilknyttet til helligdommen, men ἐξηγητής vil ikke i min oppgave bli oversatt med prest. Det vil si at pretestillingen kun blir definert som en stilling som bare var besatt av én person av gangen ved de fleste templer. Annet støttepersonell som for eksempel tempeltjeneren var underlagt presten, og derfor ikke regnet som en pretestilling.

Prestestillinger i antikkens Hellas var fordelt etter kjønn.⁶⁰ Guder hadde mannlige prester, og gudinner hadde kvinnelige prestinner. Forskjellig praksis fantes på hvordan man fordelte disse stillingene, om hvem som kunne inneha dem, og hvor lenge man besatte stillingen. Kriteriene og praksis forandret seg fra bystat til bystat og kult til kult. En preste- eller prestinnestilling ble enten tildelt for en kort periode, gjerne et år, eller man ble innsatt for

⁵⁷ Dillon 2002 s.27

⁵⁸ Zaidman og Pantel 1992 s. 50

⁵⁹ Mikalson 1983 s. 82

⁶⁰ Beard og North 1990 s. 77

livet. De fire mest vanlige måtene å tilegne seg en prestestilling var ved valg, arv, loddtrekning eller ved å kjøpe seg til en tittel.⁶¹

Grunnen til at noen stillinger ble arvet, var som regel at kulten var, eller hadde startet som, en privat kult stiftet av én familie, og denne familien hadde dermed monopol på stillingene. Stillinger som ble kjøpt, ble gitt til høystbydende gjerne for en gitt periode. Ofte var denne perioden så lang at det i praksis ble livet ut, og hvis man døde før perioden var over, var det vanlig at den ble gitt videre i arv til tiden var ute. Preste- og prestinnetitler som ble gitt ved valg eller loddtrekning, varte vanligvis kun en kortere periode, for eksempel ett år. Loddtrekning ble i antikken sett på som en form for divinasjon, så ved å trekke om stillingen avslørte guden eller gudinnen hvem han eller hun ønsket å ha i stillingen.

Forskjellige prestestillinger hadde forskjellige status.⁶² Noen prestestillinger var mer ettertraktet enn andre fordi det fulgte med større prestisje og ansvar. Størrelsen på helligdommen og en guds popularitet i området er faktorer som virker inn på en stillings prestisje.⁶³

Prestens og prestinnens oppgaver var å holde oppsyn med helligdommen og kultgjenstandene. De skulle også føre regnskap for templet, og i noen tilfeller skulle dette legges fram til byrådet etter at presten eller prestinnes periode var over. Når store byggearbeider eller oppusningsarbeider foregikk, hadde han eller hun ansvaret for disse også. Ved noen prestestillinger ble det også forventet at presten skulle legge ut for opp-pussing og vedlikehold av templet fra egen lomme. Disse stillingene ble da også fordelt til folk av en viss formue. De skulle også holde oppsyn med de andre som var tilsatt til tempeltjenesten, og de var ansvarlig for ro og orden på helligdommen.⁶⁴

Ofring i antikken var en viktig del av den religiøse hverdagen, og det var presten som hadde ansvaret for at offer og riter gikk rett for seg.⁶⁵ Hovedoppgavene ved ofring var å helliggjøre dyret før det ble ofret, og resitere riktige bønner og formularer, men presten var ikke nødvendigvis den som drepte selve dyret. I prestinnens tilfelle hadde de ikke lov til å slakte dyret i det hele tatt.

⁶¹ Zaidman og Pantel 1992 s. 49

⁶² Dignas 2002 s. 34

⁶³ Zaidman og Pantel 1992 s. 51

⁶⁴ Beard og North 1990 s. 77

⁶⁵ Beard og North 1990 s. 77

2.6.1 Asklepiosprestene.

Asklepiostemplet hadde kun én prest (ἱερεύς) tilknyttet helligdommen. Vi har ingen kilder som tyder på at hans oppgaver skilte seg ut fra de oppgavene som andre prester i antikken hadde, som beskrevet over. Asklepiospresten fylte dermed samme funksjon som prester ved andre templer i samme periode, det vil si at han hadde det overordnede oppsynet ved helligdommen. Han hadde ansvaret for ofringen som foregikk, både de rutinemessige og de ekstraordinære.⁶⁶ Han hadde oversyn med templets økonomi, byggearbeider og oppussinger. En annen oppgave som var tildelt hans embete, var å passe på at fester og festivaler ble avholdt.⁶⁷ Og han skulle også holde orden på de besøkende, og passe på at riktig oppførsel og handlig ble fulgt.⁶⁸ Stillingen som prest ble besatt på forskjellige måter blant de forskjellige asklepiostemplene. Både loddtrekning og arvelige embeter forekom som vi skal se nærmere på i kapittel 3.

2.7. Asklepios

Jeg vil i denne delen kort omtale Asklepios. Som gud ble han etablert relativt sent i antikken, men fikk veldig stor popularitet. Hva denne populariteten skyldes, vil jeg ikke spekulere for mye i her, da dette i liten grad berører kildetekstene mine. Jeg vil likevel gi en liten innføring i mytologien rundt Asklepios, mytologien rundt hans fødsel og gudestatus, samt introdusere hans familie, som alle spilte en rolle i kulten. Dette skal gi et bakteppe til å bedre forstå tekstene som skal hjelpe meg til å si noe om tempelpersonellets rolle.

2.7.1 Mytene

Den mest vanlige myten om Asklepios tar for seg hans fødsel som halvt menneske og hans opplæring i legevitenskap og opphøying til gud. Denne myten kommer i litt forskjellige utgaver og varierer ofte med hensyn til hvilken by han ble født i og hvem som var hans mor, avhengig av hvor myten stammer fra i tid og rom. En av de mest kjente versjonen av myten får vi fra Ovid i hans verk *Metamorfosene* (II 542-648).⁶⁹ Her hører vi at Apollon har satt barn på Koronis, en møy fra Thessalia. Hun var utro mens hun gikk gravid med gudens barn, og en hvit ravn sladrer om dette.⁷⁰ Rasende over dette svik skjøt Apollo henne i sinne. Apollon

⁶⁶ Blinkenberg 1917 s. 57

⁶⁷ Blinkenberg 1917 s. 57

⁶⁸ Zaidman og Pantel 1992s. 47

⁶⁹ Ovid og Miller 1939 s. 99

⁷⁰ Ravn ble assosiert med Apollo, på samme måte som Ugle blir assosiert med Athena Ovidius Naso og Anderson 1997 s. 229

angret sin bråe udåd, og var også sint på raven som gav han nyheten som fikk han til å handle så iltert. Han forbød raven å fly med de hvite fuglene, og fra den dagen var ravner svarte. Han lagde et likbål til Koronis, og ut av flammene plukket han opp sin ufødte sønn Asklepios. Apollon ga Asklepios så til kentauren Kiron som fostersønn, og det er fra han at Asklepios skal ha lært medisinkunsten.

Motivet i denne myten slik Ovid skrev den, går igjen i andre representasjoner av fortellingen. Fremstillingen av myten i *Metamorfosen* bygger på andre sagn og fortellinger om samme tema. Siden Thessalia, Messenia og Epidauros alle tre var områder som gjorde krav på Asklepios, er også myten annerledes fra sted til sted. Siden alle er enig om at Apollon er Asklepios' far, er det via blodsband til moren at myten ofte forandrer seg. I en versjon av myten fra Messenia får Asklepios Arsinoe som mor (*Pausanias*, II, 26, 7),⁷¹ mens Epidauros og Thessalia begge mener at Koronis egentlig var fra deres by.

Et annet aspekt som ofte også forandres i myten, er morens rolle. I noen versjoner nevnes ikke morens svik mot Apollon (*Pausanias*, II, 26, 3-5).⁷² I stedet nevnes det at moren kom til Epidauros sammen med sin far, men hadde ikke fortalt han at hun bar gudens barn. Hun fødte Asklepios, men gjemte han og forlot han i fjellene. En geit diet han, og hunder passet på han.⁷³ Gjeteren som eide hunden og geiten, fant barnet, og skjønnte straks at han var av guddommelig herkomst fordi han så lyn komme ut av barnet.

Selv om mytene rundt Asklepios fødsel varierer veldig, er alle kilder enige om at guden døde. Den mest vanlige oppfatningen er at Asklepios gikk så langt i sin legevitenskap at han helbredet en død man. På grunn av denne dåden, som utfordret gudenes makt over liv og død, ble han drept av et lynnedslag sendt av Zevs.⁷⁴

Fra å være regnet som avdød helt til å bli regnet som panhellensk gud er det et ganske stort skritt. Myten som omhandler Asklepios sin forvandling fra menneske til gud, finnes også i mange utgaver. Én forklaring er det var Zevs som hevet han opp til gudestatus etter å ha drept han, en annen forklaring var at skjebnegudinnen lot han komme tilbake igjen. I andre fremstillinger er det gudene som i fellesskap hever han opp til gud ut fra forskjellige motiver.

⁷¹ Edelstein og Edelstein 1998 s.25, T36

⁷² Edelstein og Edelstein 1998 s. 13,T7

⁷³ Denne versjonen av fortellingen prøver å gi en forklaring på hvorfor Asklepios ikke tok i mot gjeitekjøtt offer, og hvorfor han var ledsaget av hunder.

⁷⁴ Edelstein og Edelstein 1998s .75

2.7.2 Asklepios som heros

I mytene som ble framlagt i forrige avsnitt, ser vi at det er først etter at Asklepios dør at han får guddommelig status. Som levende er han kun en halvgud, en heros på samme måte som Herakles eller Akilles.

At Asklepios har status som heros og først blir gud senere i sin mytologi, kan henge sammen med den historiske utviklingen som Asklepios-figuren gikk gjennom. Han ble først tilbedt som en heros og som de legekyndiges patron.⁷⁵ Første gang vi hører om han, er i *Iliaden*, hvor han framstår som en konge. Det er ikke mye som blir sagt om han her, men vi hører om hans to sønner Marchaons og Poldarius som her blir beskrevet som dyktige leger som sin far (*Iliaden*, II, 730-733).⁷⁶

Som heros finner vi også igjen Asklepios som en av argonautene som fulgte Jason på jakt etter det gylne skinn,⁷⁷ en myte hvor mange av heroene var med. Asklepios blir her ikke portrettert som noen stor kriger, men som en stor lege.

Det er først og fremst Asklepios sin tilknytning til legeskunsten som gjør at han blir en kjent heros. Han tar over sin far Apollons rolle som medisingud og blir en beskyttende gud for antikkens omreisende legekyndige, kalt asklepiader, etter guden. Disse blir betegnet som Asklepios' avkom av Tzetzes (*Chiliades*, XII, 637-639, se ovenfor i kap. 2.3.2),⁷⁸ men navnet blir til slutt brukt til å betegne legekyndige i utstrekkt grad. Rollen som asklepiadenes beskytter og patron får han tildelt lenge før han blir tilbedt som en gud,⁷⁹ men det er som gud at han virkelig blir kjent over hele den antikke verden.

2.7.3 Asklepios som gud

Asklepios skiller seg fra de fleste greske guder fordi han, i følge de fleste myter, begynner sin karriere som en heros. Både myten om han, og det faktum at hans utbredelse først tar fart på firehundretallet, viser at han ikke var anerkjent som en panhellensk gud før denne tid.

Som gud innehar Asklepios en posisjon i panteonet som berører alle mennesker. Før eller siden blir folk syke og vil vende seg til Asklepios. Tidligere var det Apollon som var medisinsens gud og andre lokale guddommer hadde også fylt denne rollen. Asklepios tar over denne rollen fra sin far, kanskje fordi det trengs en gud som er mer spesialisert på legeskunst

⁷⁵ Zaidman og Pantel 1992 s. 128

⁷⁶ Homer og Murray 1946 s. 105

⁷⁷ Wells 1998 s. 15

⁷⁸ Tzetzae og Kiessling 1963 s. 465

⁷⁹ Edelstein og Edelstein 1998 s. 62

en det Apollon var, og blir med dette mektig populær. Asklepios hadde templer i hele Hellas, og med ekspansjonen av Romerriket får han også templer i Lilleasia og hele Romerrike.

Asklepios ble regnet som en mer filantropisk gud enn sine medguder på Olympen. At han var en gud som var menneske før han døde, kan kanskje forklare hvorfor han blir regnet som filantropisk.⁸⁰ I alle de fire narrative tekstene kommer denne filantropien til uttrykk i varierende grad. Gudens kjærlighet ovenfor menneskene gir han en spesiell posisjon hvor det kan virke som han er en lettere gud å henvende seg til enn mange av de andre olympiske gudene. Dette kan kanskje også forklare gudens vedvarende popularitet.

2.7.4 Den hellige familie



Fig. 3. Asklepios og hans familie til høyre, med Asklepios i midten. Hodet til Hygieia eller Epione kan så vidt skimtes bak Asklepios. Så følger hans to sønner og tre døtre. Til venstre seks tilbedere, både kvinner, menn og barn. Fra Det arkeologiske museet i Athen.

Selv om Asklepios var den fremste legeguden, var han også omringet av hjelpende figurer som hadde spesiell ekspertise innen legevitenskapen. Dette var hans kone og hans barn. Fordi Asklepios var et menneske som ble opphøyd til gud, fikk også hans familie gudestatus og ble

⁸⁰ Edelstein og Edelstein 1998 s. 113

en del av kulten. Barna hans hadde forskjellig slags spisskompetanse innen legekunsten, og ble ofte tilbedt sammen med faren. Selv om de ble regnet som guder, hadde de ikke egne templer, men ble tilbedt i samme helligdommer som faren. Asklepios er i følge de fleste innskrifter vi har gift med Epione, og sammen har de vanligvis sønnene Machaon og Podalirius og døtrene Iaso, Akeso, Aigle, Panacea og Hygieia .

Macheon og Podalirius er kjent allerede fra Iliaden; her er de dyktige kirurger og krigere som sloss på grekernes side i Troia krigen. Døtrene er mer knyttet direkte opp mot kulten og opptrer ikke som selvstendige karakterer i Homers verker, og ut fra døtrene navn ser vi at de fleste er kalt opp etter begreper som har med helse og legevitenskap å gjøre. Iaso betyr helbredelse, Akeso betyr medisin, Aigle betyr lys eller fakkel, Panakeia betyr legemiddel for alt, Hygieia betyr helse. Blant alle Asklepios' familiemedhjelpere er det Hygieia som skiller seg ut i hennes betydning for kulten. Selv om Machaon og Podaliris blir anerkjent som helter og gode kirurger, blekner de i forhold til den gudinnestatusen som Hygieia oppnår.

2.7.5 Hygieia avbildet sammen med Asklepios

Hygieia opptrer veldig ofte sammen med sin far i skrifter og mange av steinrelieffene fra Athen og Epidauros. Av den hellige familie er det hun som flest ganger etter Asklepios blir avbildet. Denne hyppige avbilingen understreker hvor nært hun er knyttet opp til sin far i forbindelse med tempelkulten. Dette kommer også fram i noen inskripsjoner som beskriver relieffer hvor hun er avbildet sammen med sin far. Pausanias, som skrev i det andre århundre evt., snakker om at det mest kjente bildet i Asklepiostemplet i Argos i hans tid er et blide av en sittende Asklepios med Hygieia stående ved hans side (*Pausanias*, II, 23, 4).⁸¹ Plinius nevner også et bilde hvor Asklepios opptrer sammen med Hygieia i *Naturalis Historia* XXXV.⁸²

Hygieia er nesten alltid avbildet med en slange kveilet rundt kroppen eller mens hun mater en slange. I tillegg til denne slangen er hun også kledd i en kiton, en slags anstendig kjole i to lag, og ofte med et slør eller hodeplagg som hun er i ferd med å feste eller fjerne fra ansiktet. Det er slangen som gjør det mulig å skille Hygieia ut fra andre kvinner i ikonografier. I de tilfeller slangen ikke forekommer, ser man gjerne at det er Hygieia ut fra

⁸¹ Edelstein og Edelstein 1998 s. 354, T663

⁸² Edelstein og Edelstein 1998 s. 355 , T665

hvordan hun er plassert i forhold til Asklepios, ofte lener hun seg på en søyle eller tre, og er plassert ved siden av sin far, mens andre kvinner i bildet står nedenfor.



Fig. 4. Hygieia statue med ødelagt slange rundt halsen, fra arkeologisk museum i Athen

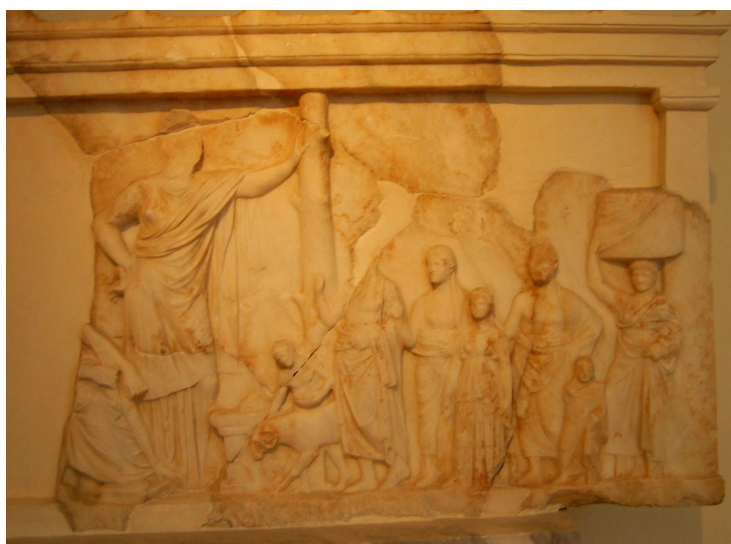


Fig. 5. To eksempler på Hygieia som lener seg på et tre, i begge bildene sitter Asklepios på en trone litt bak henne. Fra det arkeologiske museum i Athen

2.7.6 Hygieia som utfyller Asklepios.

I mange av de antikke tekstene hvor Asklepios blir hyllet eller sendt bønner til, blir Hygieia sitt navn ofte også nevnt (som for eksempel i en hymne fra Erythreia fra ca 380 vft.).⁸³ Dette er for å be om enten å få tilbake eller beholde god helse. Edelstein og Edelstein fremmer en teori for å forklare hvorfor nettopp Hygieia har fått så sterk status innen

⁸³ Bremer og Furley 2001 s. 212

asklepioskulten. De trekker fram at arbeidsoppgaven til en lege i antikken var like mye å forebygge god helse som det var å helbrede dårlig helse. Siden Asklepios i hovedsak kun beskjeftiget seg med syke, mistet han et aspekt som asklepiadene utførte. Dette aspektet blir plukket opp og fylt av Hygieia, mener Edelstein og Edelstein.⁸⁴ Der Asklepios er guddom for helbredelse, er Hygieia gudinne for helse. Hygieia har dermed en litt mer preventiv rolle enn Asklepios.

I skriftlige tekster blir Hygieia karakterisert med forskjellige sterke positive adjektiver.⁸⁵ Det kommer ofte tydelig frem at hun er høyt verdsatt. For eksempel Aristides i *Oratio XXXVIII* beskrives henne som like mye verdt som alle andre i Asklepios' familie. I en anonym tekst fra templet i Erythraneus⁸⁶ brukes substantivet *lysende* eller *høyt ærede* (ἀγακλής) i forbindelse med Hygieia i en remse hvor hele familien blir ramset opp. I en inskripsjon av en hymne av Macedonius⁸⁷ fra første århundre etter vår tidsregning blir hun beskrevet med adjektiver som ἀριπρέπω Ὑγεία, den eminente eller noble Hygieia og τερπνοτάτη Ὑγεία, den gledelige, eller behagelige Hygieia. De andre; brødrene og moren, blir også ramset opp i denne sangen. Adjektivene gledelig, høyt ærede og lysende understreker alle hennes sterke posisjon sammen med Asklepios, sammenlignet med de andre familiemedlemmene. Selv om de også får beskrivende adjektiver, er de sjelden like sterke og flotte som de som blir brukt om Asklepios og Hygieia. Hun blir beskrevet som en mild og god gudinne. Hun virker høyt æret og vi får inntrykk av at hun har noen av den tilstedeværelsen og tilgjengeligheten blant de troende som Asklepios er kjent for. Hun bringer helse til de syke i tillegg til å bevare den hos de friske, der Asklepios fjerner lidelse.

Hun blir også nevnt av Kokkale i Herondas mime. ” Hil dig, herre paieon, som giver Triikka ly og bor på det søde kos og i epidauros by, og hun der dig fødte, koronis, og gud apollon, hører nådig vår bøn, og hun som med høyre hånd du rører Hygieia...,”⁸⁸ Konen og de andre døtrene blir også nevnt av Kokkale, men Hygieia blir nevnt før dem, og satt i direkte relasjon til Asklepios ved at han rører henne med hånden.

Hygieia opptrer i mimen og også hyppig i bilder på steinrelieffer funnet ved asklepioshelligdommene, og det virker som om hun har en viktig rolle ved å utfylle sin far i kulten. Likevel er det ikke til å stikke under en stol at hun er helt fraværende fra alle stelehistoriene og fra Aristofanes' skuespill *Plutus*. Ikke en eneste gang blir hun nevnt i disse

⁸⁴ Edelstein og Edelstein 1998 s. 90

⁸⁵ Wroth 1884 s. 85

⁸⁶ Edelstein og Edelstein 1998 s. 327, T592

⁸⁷ Edelstein og Edelstein 1998 s. 328, T593

⁸⁸ Salomonsen 1914 s. 20

fortellingen. Hvordan kan hun være så viktig i kulten ikonografisk sett, men ikke en eneste gang være nevnt i stele historiene? Igjen blir det et spørsmål om hva slags narrativ funksjon som stelehistoriene skal fylle, som jeg vil gå nærmere inn på senere. I *Plutus* argumenterer Stafford for at hennes fravær fra skuespillet er fordi forfatteren har ønsket å vise Hygieia respekt ved å ikke latterliggjøre henne i en komedie.⁸⁹ Denne argumentasjonen alene blir noe tynn, da Aristofanes fint klarer å introdusere Asklepios i teksten uten å latterliggjøre han. Asklepios i teksten er en mild og god gud, som ikke bryr seg om at hovedrollen fjerter eller smugtitter, men som helbreder de syke. Presten, derimot, kommer ikke fram i et fullt så godt lys, siden han stjeler fra alteret. Hvis man trenger en forklaring på hvorfor Hygieia ikke har en rolle i *Plutus*, syns jeg det er mer fruktbart å forklare det med at scene i templet i *Plutus* ligner veldig på hvordan fortellingene i stelefortellingene er bygd opp. I disse fortellingene opptrer ikke Hygieia, så hvis Aristofanes med vilje har ønsket å ligne disse fortellingene kan dette være en årsak, men spekulasjoner på dette tema kan verken bekreftes eller avkreftes.

2.8 Kapittelavsluttende bemerkning.

I dette kapittelet har jeg prøvd å belyse forskjellige tema som kommer til å danne grunnlaget for mye av analysen i fjerde kapittel, der jeg går nærmere inne på selve teksten. Det er viktig å kunne se teksten i sin historiske kontekst, og jeg håper at bakgrunnsinformasjonen som her har kommet fram skal gjøre dette lettere.

Denne historiske konteksten vil gjøre det mulig å lese mellom linjene i kildetekstene, og ha en forståelse for de detaljene som forfatterne ikke har tatt seg bryet med å fortelle. Uten denne forståelsen for disse uskrevne detaljene vil en analyse av tekstene for å forstå hva den sier om tempelpersonellet være umulig.

⁸⁹ Stafford 2005 s. 129

3. Templene

Dette kapittelet vil gi en innføring i de fire forskjellige templene som er mest relevante i henhold til kildetekstene. Kapittelet vil forsøke å se på likheter og forskjeller mellom de forskjellige templene. Kildetekstene kan knyttes til hvert sitt tempel, og det vil derfor være nyttig å ha en forståelse for forskjellene og likheter templene i mellom, slik at denne nyansen også kommer fram når man ser på teksten i sammenheng med templet.

Jeg vil her ta for meg litt historie om hvert tempel, litt om planløsning og bruksområdet og litt om særegne bestemmelser for de forskjellige templene og hvordan prestestillingen ble fylt. Denne informasjonen, sammen med den generelle bakgrunnsinformasjonen i forrige kapittel vil danne grunnlaget for analysen. Å ta for seg nettopp disse fire templene var et naturlig valg: Foruten at de er knyttet til kildematerialet, regnes tre av templene som de største tempelkompleksene for Asklepios, og det fjerde, i Athen, er valgt fordi det gjort et rikt funn av votivgaver der, og fordi det skiller seg ut fra de andre tre fordi det ligger inne i byen, og ikke utenfor.

3. 1 *Epidauros*

Tempelkomplekset i Epidauros er i første omgang dedikert til Asklepios, men også andre guder som gjerne blir knyttet til helbredelse, har sine andre og templer her. Helligdommen befinner seg ca 10 kilometer fra den lille landsbyen Epidauros, plassert mellom fjellene på fastlandet i Hellas. Tempelkomplekset har fungert som pilegrims mål i antikken i over 1000 år. Dets opprinnelse kan spores tilbake til syvhundretallet fvt., og helligdommen var på den tiden dedikert til Maleatas som er en tidlig utgave av Apollon.⁹⁰ Selv om vi også kan finne belegg for at både Apollon og Asklepios hadde kultstatuer her på 600-tallet fvt, er det på slutten av 400-hundretallet fvt. at komplekset begynte sin virkelige storhetstid.

Tempelkomplekset i Epidauros var ett av de eldste og største asklepiostemplene og helbredelseshelligdommene, og var kjent over hele den antikke verden. Foruten å være anerkjent som helbredelsessted ble det også avholdt en stor festival ved helligdommen til ære for Asklepios. Her var det konkurranse i dramatikk så vel som idrett, og dette forklarer hvorfor helligdommen var utstyrt med både teater og idrettsanlegg. Det er også dette komplekset som kom til å bli stående som Asklepios' hjemby, og dermed har det nok også fungert som mal og inspirasjon for mange av de nyere templene som ble bygget rundt om i Hellas. Derfor vil jeg gjøre en mer detaljert gjennomgang av de viktigste bygningene på

⁹⁰ Lafond 2006 s. 1086

helligdommen enn jeg gjør for de andre tre helligdommene fordi flere av disse bygningene med tilsvarende funksjoner finner man også på de andre tempelområdene.

Helligdommen i Epidauros er en av de få store helligdommene som ikke mistet sin popularitet til de nye mysteriekultene i overgangen til vår tidsregning. Det fortsatte å trekke pilegrimer og pasienter også når andre store olympiske guders templer fra antikkens begynte å miste tilhenger og sponsorer. Men selv om templet fortsatt var i drift kjente det også spor av nedgangstid. I 86 fvt ble templets votivgaver ranet av Sulla, og etter dette så pirater sitt snitt til å fortsette å plyndre templet med jevne mellomrom.⁹¹

Epidauros gikk gjennom en heftig utvidelse i løpet av bygingsperioden som startet i 370 fvt. og strakk seg over flere hundre år.⁹² Det er i denne tiden mange av de bygningene man kan se ruinene av i dag dateres fra. Templet ble helt renoveret i 2. århundre evt. av den romerske senatoren sex. Iulius Maior Antonius Pythorus,⁹³ men ble stengt bare litt over 2 hundre år senere i år 426 evt. etter at keiser Theodosius II forbød tilbedelse av hedenske guder.⁹⁴ Deretter var det manglede vedlikehold og to jordskjelv i 522 og 551 evt. som gjorde at templet endte i ruiner.

3.1.1 Bygningene.

Tempelområdet i Epidauros består av mange bygninger. Jeg skall ikke gå gjennom alle, kun de som er nært knyttet opp til selve inkubasjonsprosessen. Foruten templet til Asklepios finnes det også templer til Apollon, Artemis og Afrodite. Her finnes forskjellige badehus, bibliotek, teater, stadium, abatonbygningen, tholosbygningen⁹⁵ og andre små bygninger som på forskjellig vis er tilknyttet helligdommen. Disse bygningene har forskjellig datering, og noen av dem er blitt bygd om og påbygd opp gjennom tiden. Den tidligste bygningen er fra sekshundretallet, men det er først på trehundretallet at man kan begynne å snakke om det tempelkomplekset vi i dag ser rester av.

Et nytt og praktfullt hovedtempel i dorisk stil (G) ble satt opp til ære for Asklepios rundt ca 380 før vår tidsregning av arkitekten Theodotos og tar over mye av rollen som det gamle templet (E) hadde. Det nye templet ble ikke bygget på fundamentet til det andre, men ved siden av. Dette templet er noe uvanlig i sin form, da det er noe kort for den bredde det har

⁹¹ Wells 1998 s. 20

⁹² Burford 1969 s. 35

⁹³ Lafond 2006 s. 1086

⁹⁴ Wells 1998 s. 20

⁹⁵ Tholos bygningen er unik, en rund bygning med en form for labyrintlignende innredning, vi vet ikke hvilken funksjon den har hatt i kulten.

og dermed bryter litt med tradisjonelle tempelmål. Templet er heller ikke spesielt storslagent eller overdådig til å være hovedtemplet på helligdommen. Templet har huset kultstatuen av Asklepios og også vært et sted hvor pilegrimer og syke kunne plassere votivgaver, skal vi tro de inntrykkene vi får fra steletekstene. Selve alteret (B), som i de aller fleste greske helligdommer sto utenfor templet, blir regnet som en eldre struktur enn det nye templet.



Fig. 6. Mynt fra Epidauros som viser Asklepios. (Fra Garth R. Drewry Collection)⁹⁶

Inne i det nye templet har kultstatuen til Asklepios befunnet seg. Selv om kultstatuen ikke er bevart, vet vi at den var gjort av gull og elfenben.⁹⁷ Vi har to gode kilder som beskriver hvordan den kan ha sett ut. Den ene er en mynt fra Epidauros hvor statuen utgjør motivet, og det andre er en beskrivelse gjort av Pausanias (*Pausanias II, 37, 2*)⁹⁸ Han beskriver statuen som å være halvparten så stor som statuen av den olympiske Zeus i Athen, og beskriver statuen videre på en måte som korresponderer med mynten. Mynten viser en sittende Asklepios med skjegg. Han sitter på en trone og holder venstre hånd

over hodet på en slange; i høyre hånd holder han staven sin. Ved tronens føtter ligger det en hund.

Men det var ikke i templet at ofring vanligvis foregikk. Hovedalteret til Asklepios sto på utsiden av templet, og det var her de syke kunne ofre før inkubasjonen. Etter offeret kunne den syke legge seg til å sove i templet, men det fantes også en annen bygning som var tenkt til soving på tempelområdet, nemlig abatonbygningen (P). Den ble bygget på 400-tallet og ble mest trolig brukt for å kunne huse de sovende gjestene. Blinkenberg kaller denne bygningen for ”liggehallen” i sitt arbeid,⁹⁹ men jeg vil fortsette å bruke navnet abaton, for selv om de fleste forskere er ganske sikre på at det var i denne bygningen de sovende gjestene oppholdt seg før inkubasjonen, mener jeg, basert på at stelen fra Epidauros viser at flere av inkubasjonsdrømmer fant sted i abatonen, at inkubasjon kunne forekomme både i templet og i abatonene. Et annet poeng som taler for at inkubasjonsritualet kunne forekomme i abatonen,

⁹⁶ http://www.wildwinds.com/coins/ric/antoninus_pius/i.html (21.aug.08)

⁹⁷ Rouse 1902 s. 198

⁹⁸ Edelstein og Edelstein 1998 s. 2, T739

⁹⁹ Blinkenberg 1917 s. 15

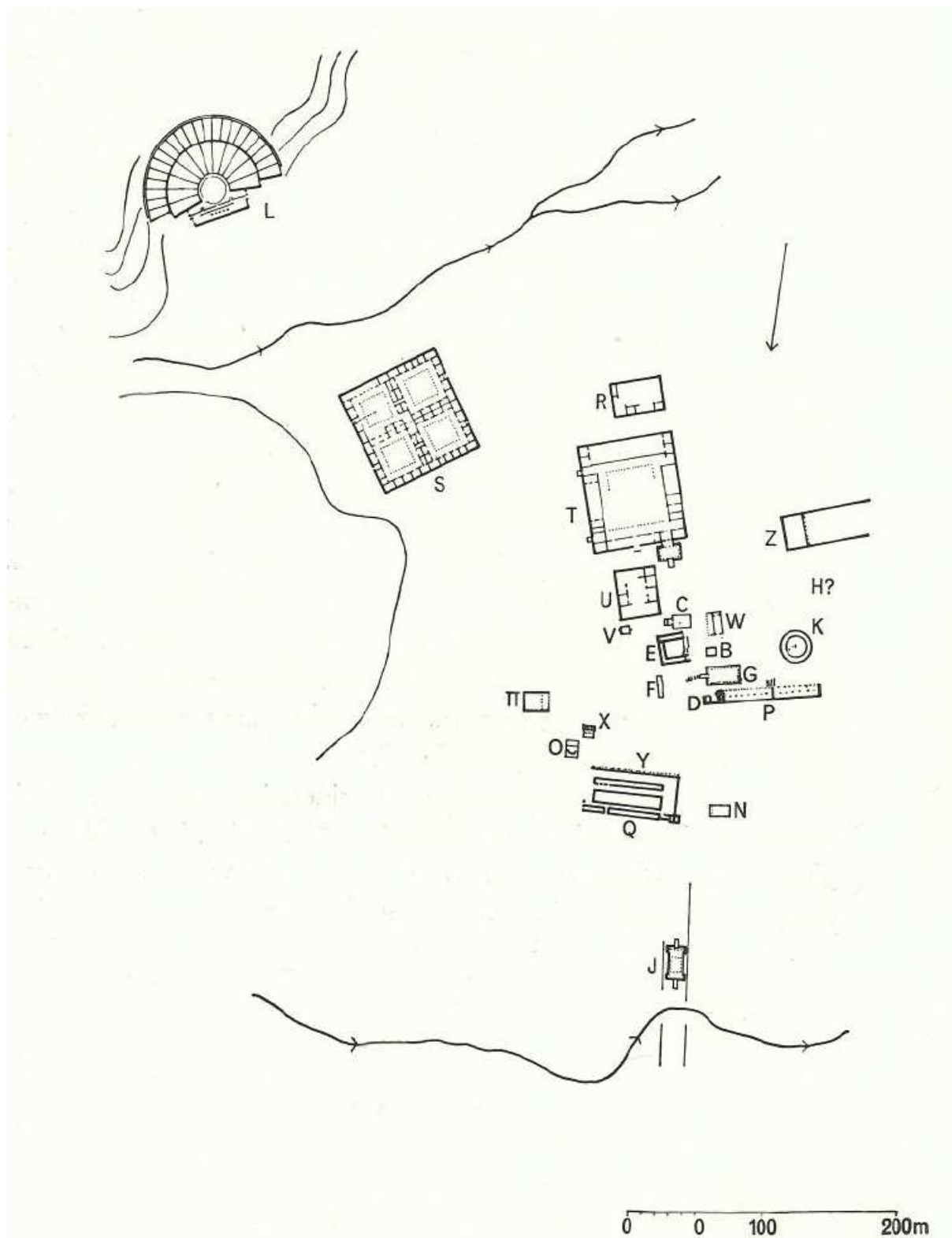


Fig. 7. Oversikt over bygningen på helligdommen i Epidauros. B alter, C tempel til artemis, D Bad, E bygning til brandoffer, G Asklepios tempel, J Propylæer, K Tholosbygningen, L Teateret, N Themis tempel, O epidoteion, P Abaton, S herberget, T Gymnasium, U Palaistra, V to roms bygning, Y Kotys Stoa, X Dorisk fontene. (fra Burford 1969)

er at det fantes en herbergebygning hvor gjester kunne bo om de ikke var med på selve ritualet. Herberget (S) er en unik bygning i Epidauros. Her ser vi kanskje bevis på den først form for hotellvirksomhet. Herberget er en stor bygning; det er mulig at den var i to etasjer med fire innganger. Hver inngang førte inntil 20 rom, så herberget hadde i alle fall 160 rom totalt, og ut fra rommenes størrelse kan man anta at de har huset flere personer om gangen. Herberget var bygget med billige materialer, og måtte stadig pusses opp.¹⁰⁰ Trolig er det her festdeltagere, pårørende og kanskje til og med syke som ventet på tur til å sove i abatone bodde mens de oppholdt seg på helligdommen.

Andre bygninger vi finner på helligdommen og som er nært knyttet opp mot inkubasjonsritualet er brønnen og badehuset. Det å rense seg før ofring og soving var en viktig del av ritualet og dette kan kanskje forklare hvorfor kilder, brønner og andre vannkilder alltid er å finne i tilknytting til et asklepiostempler. Brønnen (A), som er datert til sent 600-tall, ble senere en integrert del av abatonbygningen. Den er nok også en pekepinn på hvorfor badehuset (D), som ble bygget ca 450 fvt. ble satt opp der det står. Badehusets betydning for helligdommen skal ikke undervurderes. Med et ordentlig badehus kan helligdommen ta i mot flere gjester, og det bidrar til å høyne helligdommens totale hygiene og helsesituasjon.¹⁰¹

3.1.2 Presteskapet ved Epidauros-templet.

Prestestillingen i Epidauros på firehundretallet før vår tidsregning var en høyt aktet og respektert stilling. Den var så høyt aktet at den var eponymos, det vil si at navnet til presten gav navnet for betegnelsen for året.¹⁰² Ut fra dette, sammen med det faktum at Epidauros er et veldig stort tempelområde med en viktig festival og kult, kan vi anta at prestestillingen må ha båret med seg høy prestisje og dermed utvilsomt var en ettertraktet stilling.

Presten ble valgt ved hjelp av loddtrekning. Men i følge Blinkenberg¹⁰³ lå det en del kriterier til grunn for å kunne bli valgt. Foruten å være mann, måtte han være greker, og fri borger uten fysiske skavanker. Når en prest først var blitt valgt inn, satt han en periode på ett år. I en liste over prester, som strekker seg over 18 år, funnet ved tholosbygningen,¹⁰⁴ er det ingen navn som går igjen. Av dette kan det antas at man ikke hadde mulighet til å bli sittende

¹⁰⁰ Blinkenberg 1917 s. 16

¹⁰¹ Burford 1969 s. 47-52

¹⁰² Blinkenberg 1917 s. 56

¹⁰³ Blinkenberg 1917 s. 57

¹⁰⁴ Blinkenberg 1917 s. 56

i flere perioder, eller at det var så mange kandidater at sjansen for å bli trukket to ganger var veldig liten.

Det fantes også andre stillinger ved templet i Epidauros. Foruten presten får vi høre om en ildbærer -pyrophoros, en dadouchos (en fakkelbærer som vi også finner i andre mysteriekulter) og en tempeltjener. Siden pyrophoros og dadouchos ikke blir nevnt i noen av de skriftlige kilden jeg skal gå gjennom her vil det ikke bli satt av mer plass til å gå nærmere inn på dem.

3.2 Kos

Øya Kos var et sted som hadde sterke røtter knyttet til legevitenskapen og Asklepios. Hippokrates kom fra Kos, og hans skole sammen med Asklepiostemplet har gjort byen kjent som et medisinsk senter. Det sies at Hippokrates startet en medisinsk skole ved helligdommen på firehundretallet, noe som enda en gang understreker de sterke assosiasjoner grekere holdt mellom Kos og legevitenskapen.

Kos hadde også sin egen Asklepieia-festival som ble avholdt rundt april, og som ble feiret hvert fjerde år. Denne festen ble anerkjent som en panhellensk fest i 242 fvt.,¹⁰⁵ og vi vet fra inskripsjoner funnet i helligdommen at utsendinger fra Kos reiste rundt i Hellas og inviterte representanter fra de forskjellige byene til å komme og delta.¹⁰⁶ Festivalen har også bidratt til å øke templets rykte og status, som nok har hatt innvirkning på prestestillingen.

Selv om Kos er en øy, avskåret fra fastlandet hadde Kos' bystat sterke bånd til Athen. Den var medlem av det athenske forsvarsforbundet, og hadde vært alliert og betalt skatt til Athen siden firehundretallet. I 357 fvt. brøt Kos med Athen, og krig oppstod, men fred mellom de to byene ble erklært i 345 fvt.¹⁰⁷ De nære militære og økonomiske båndene til Athen er med på å styrke antakelsen om at de forskjellige asklepiostemplene var relativt like i praksis.

Asklepios sitt tempelkompleks i Kos lå et stykke utenfor selve byen. Det besto av tre plan med trapper mellom nivåene. Hart peker på at dette kan ha hatt implikasjoner for begrensingen på hvem som kunne ta seg opp til helligdommen for å få helbredelse.¹⁰⁸ Hvis man var for syk til å ta seg opp trappene, ville man ikke kunne gjennomføre inkubasjonene.

Det første planet av tempelkomplekset var hvor den syke kunne rense seg i den hellige vannkilden som alltid pleier å være knyttet til asklepioshelligdommen. Her var også

¹⁰⁵ Sherwin-White 1978 s. 111

¹⁰⁶ Rigsby 2000 s. 12

¹⁰⁷ Wells 1998 s. 65

¹⁰⁸ Hart 2000 s 62

oppvarmede bad, samt fasiliteter hvor pasienten og pårørende kunne bo, og den medisinske skolen som Hippokrates stiftet.

Det andre planet av helligdommen rommet selve hovedtemplet til Asklepios. Til forskjell fra Epidauros hadde Kos flere forskjellige templer til Asklepios i forskjellige stiler. Alteret til Asklepios, som står på andre plan, har et asklepiostempel på hver side. Det ene er i korintisk, det andre i ionisk stil. Her finnes også en et tempel til Xenofone og et til Apollon. Presteskapet har også egen bygning bak det ene templet; denne bygningen har nok mest sannsynligvis fungert som et kontor eller en leilighet hvor prestene kunne bo mens de oppholdt seg på helligdommen.

Helt øverst finner vi et stort Asklepiostempel fra tohundretallet fvt. bygget i dorisk stil.¹⁰⁹ Her befant det seg også de store kultstatuene av Asklepios og Hygieia, samt to bygninger som mest sannsynlig ble brukt til å huse syke tilhengere som hadde tatt seg hele veien opp for å oppleve en inkubasjon.

Gjennom Herondas mime får vi en ide om hvordan helligdommen har vært utsmykket med statuer. Herondas beskrivelse av utsmykningen vil bli berørt nærmere i analysekapittelet.

Asklepiostemplet i Kos hadde også fra første århundre fvt. en bank. Dette var en institusjon som forvaltet gudens pengegaver, og de inntekter som ble generert av de jordstykkene som var skjenket templet og leid ut til forpaktere. Disse pengene gav lønn til presteskapet, og her var også mulighet for folk å ta opp billige langtidslån.¹¹⁰ Dette bankvesenet hadde sin egen forpakter kalt trapezites.

Dette bankvesenet er ikke enestående for Asklepiostemplet på Kos; også andre templer og andre guder hadde bankvirksomhet, slik som Athene i Athen. Men det var ikke et fenomen som forekom ved alle templer i like stor grad som på Kos. Bankvirksomheten gav templet i Kos et viktig økonomisk aspekt, som ikke er like tydelig ved de andre tre Asklepiostemplene som ligger til grunn for denne undersøkelsen.

3.2.1 Presteskapet på Kos

Det er vanskelig å si noe om hvordan Asklepios sitt presteskap i Kos ble fordelt. Mest sannsynlig har det blitt fordelt ved loddrekning, slik som i Epidauros og i Athen, da dette var den mest vanlige måten å fordele presteskap på, men det kan også hende at asklepiospresteskapet i Kos ble solgt til den høystbydende kjøperen. Det å selge

¹⁰⁹ Hart 2000 s. 63

¹¹⁰ Dignas 2002 s. 24

presteskapistittelen var en vanlig praksis på Kos,¹¹¹ derfor kan dette også ha vært en måte å fordele asklepiosprestetittelen på.

Enten tittelen ble solgt eller utloddet, så må stillingen ha blitt ansett som et prestisjefullt embete, da tempelkomplekset på Kos var vidt kjent langt utenfor øyas grenser, og var så stort. Det var også flere stillinger knyttet opp til helligdommen. Foruten tempeltjeneren som figurer i Herondas mime, så var det også trapezites som hadde ansvaret for bankvirksomheten, og lærere og elever ved helligdommen i Kos som har vært tilknyttet medisinskolen der.

3.3 Pergamon

Asklepioshelligdommen i Pergamon blir regnet som Lilleasias største asklepioshelligdom. Den er plassert et stykke utenfor Pergamons by, og ikke på Pergamons tempelhøyde, der mange av byens andre templer er plassert. Asklepioshelligdommen ble grunnlagt i 350 fvt, i følge tradisjonen av Archias som hadde med seg en hellig slange fra Epidauros etter at han hadde søkt hjelp der for en skade etter en jaktulykke. (*Pausanias*, II, 26, 8-9¹¹²) Selv om templet sies å ha blitt grunnlagt i 350 fvt, ble også dette området brukt tidligere som en helligdom tiltenkt Apollon.¹¹³

Området gikk gjennom en forandring og fikk mange nye bygninger i 201 fvt. etter at det ble kraftig gjenoppbygd og fikk nye bygninger da det hadde blitt kraftig skadet i en beleiring av Philippus V.¹¹⁴

Asklepiostemplet i Pergamon preges av forskjellige oppgangs- og nedgangstider. Nedgangstid er når templet mister sin popularitet og ikke har like mange tilhengere. En slik nedgangsperiode ser vi eksempel på i år 88 fvt. Da kong Mithridates av Pontus VI beordrer alle romere i byen drept. Dette ble gjennomført, og til og med de romerne som søkte tilflukt i Asklepiostemplet ble slaktet ned.¹¹⁵ Denne blodige dåden, sammen med selvmordet i tempelt på general C. Flavius Fimbra tre år senere,¹¹⁶ førte til at Asklepiostemplet i Pergamon mistet sin asylrett.¹¹⁷

¹¹¹ Lupu 2005 s. 48

¹¹² Edelstein og Edelstein 1998 s.371, T709

¹¹³ Wells 1998 s. 83

¹¹⁴ Radt 2006 s. 760

¹¹⁵ Greske templer hadde asylrett, noe romerske templer ikke hadde. Asklepios templene ble regnet som greske.

¹¹⁶ Keaveney 1982 s. 110

¹¹⁷ Hoffmann 1998 s. 42

Denne nedgangstiden for Asklepiostemplet går over når templet i år 44 fvt. får gjeninnvilget sin asylrett av prokonsul P. Servilius Usauricus. Tempelkomplekset blir pusset opp og får tilbake sin popularitet blant folket.



Fig. 8. Commodus mynt fra Pergamon som viser Asklepios inne i tempel (BMC 295).¹¹⁸

I Pergamon er det funnet mange mynter med forskjellige guder i deres tempel, men oftest finner man bildet av Asklepios på disse myntene. Hart peker på at myntene fra Pergamon har hatt en suvenirliknende funksjon, noe som pasienter og pilegrimer kunne ta med seg hjem igjen for å minnes deres besøk til helligdommen.¹¹⁹ Ut fra disse myntene får vi, som i Epidauros, et innblikk i hvordan kultstatuen egentlig har sett ut. På en Commodus-mynt fra Pergamon (180 -192 fvt.) er motivet en gigantisk stående asklepiosstatue inne i et tempel. I sin høyre hånd holder han sin medisinstav som en slange bukker seg opp langs.

Som Epidauros var Pergamon utstyrt med teater og gymnasium. Det hadde også en rund bygning som kan minne om tholos-bygningen i Epidauros. Helligdommen har to templer til Asklepios; et lite tempel var plassert foran alteret, men bak bygningen hvor de syke opplevde inkubasjon, og som var dedikert til Zevs-Asklepios, fantes det også et rundt tempel, plassert ved siden av den runde tholosbygningen som var dedikert til Asklepios Soter. Selv om Pergamon hadde en brønn ved siden av inkubasjonsbygningen, så er nok stedet mest kjent for sin hellige kilde, som også var plassert midt inne på tempelområdet. Aristides omtaler denne kilden i sin *Oratio XXXIX*. Her forklarer han kildens helsebringende effekt, og forteller at kilden tilhørte Asklepios og kurerer alt fra blindhet til brystmerter og stumhet.

Asklepios' helligdom i Pergamon var også noe mer enn bare en helbredelsehelligdom. Det var et sted hvor kunnskap ble forvaltet og videreført. Templet hadde et eget bibliotek, og fungerte som et møtested for intellektuelle.¹²⁰ Med et teater som kunne romme opp til 3000 tilskuere og et eget gymnas var det også et sted for kulturell virksomhet. Selv om alt dette nok kun ble fullt ut nyttet i forbindelse med festivaler så sto nok ikke disse bygningene tomme resten av året, men forsterker stedets multifunksjonalitet.

¹¹⁸ <http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/images/coins/3000%20M/3200/3233s2.jpg>

¹¹⁹ Hart 2000 s. 66

¹²⁰ Hoffmann 1998 s. 57

3.3.1 Presteskapet i Pergamon

Prestestillingen i Pergamon var en av de stillingene som gikk i arv.¹²¹ Stillingen gikk fra far til sønn og var knyttet til en bestemt familie. Det var vedtatt av rådet av borgere i Pergamon at prestestillingen skulle være arvelig og gå til etterkommere av Archias.¹²² Denne loven tar også for seg påbud og rettigheter knyttet til stillingen, og vil bli gått nærmere inn på i analysekapittelet.

Aristides er også en god kilde om presteskapet og de andre stillingene ved templet i Pergamon. Hos han hører vi også om dørvokteren og om tempeltjeneren. Hva Aristides forteller om disse stillingene vil bli behandlet nærmere i analysekapittelet.

Som prestestillingen i Kos og Epidauros var nok også den i Pergamon forbundet med mye sosial prestisje. Tempelområdet er så stort, og har så mange bygninger knyttet til seg, at det ville være rart om ikke også denne stillingen var høyt ansett.

3.4 Athen

Klamrende inntil fjellveggen på sørsiden under Akropolis ligger Asklepios' tempel i Athen. I motsetning til de fleste andre asklepioshelligdommer befinner templet seg i bykjernen og ikke i avsidesliggende og landlige omgivelser. Templet daterer seg fra 420 fvt. og myten sier at det ble grunnlagt av Telemakos, en atener som var blitt helbredet i Epidauros, og som tok med seg guden tilbake til Athen.¹²³ De første 75-50 årene kulten var i Athen ble den drevet som en privat kult,¹²⁴ uten offisiell støtte, men på midten av firehundretallet ble den anerkjent som en panhellensk kult og dermed var den ikke lenger bare privatdrevet.¹²⁵ Fordi kulten ser ut til å være innført fra Epidauros, kan det antas at templet og kulten i Athen ble bygd etter modell av det som var etablert i Epidauros. Denne antagelsen blir også styrket gjennom de steininskripsjonene og votivgavene som er funnet i Athen, som er veldig like i form de man har funnet i Epidauros. Avstanden fra Athen til Epidauros er ikke så lang, slik at det er naturlig å anta at de to helligdommene har vært i dialog med hverandre og denne kontakten har bidratt til at praksis på de to helligdommene har vært mer eller mindre lik.

Et annet faktum som taler for at Athen har vært i nær kontakt med helligdommen i Epidauros, er at de store byggeprosjektene i Epidauros ble delvis finansiert av de store

¹²¹ Aristides 1981 s. 438

¹²² Lupu 2005 s. 45

¹²³ Purvis 2003 s. 60

¹²⁴ Wells 1998 s. 43

¹²⁵ Stafford 2005 s. 126

bystatene,¹²⁶ som nettopp Athen. Dette var fordi Epidauros ble sett på som et panhellensk kultsted. Epidauros fikk dessuten status som Asklepios sin hovedhelligdom av oraklet i Delphi, og dermed er det nærliggende å anta at Epidauros ble brukt som mal for de asklepioshelligdommene som ble opprettet etterpå, som den i Athen.

Templet i Athen er mye mindre enn de andre tre. Her er det ikke snakk om noe stort kompleks med flere bygninger. Det finnes en brønn med vann hvor tilhengere og pasienter kunne rense seg som første del av ritualet. Så fantes det en bygning til å sove i, et alter og selve templet hvor kultstatuen sto. Ikke noen av dette kan måle seg i størrelse med de templene oppe på Akropolis som Asklepiostemplet ligger i skyggen av.

Når det gjelder kilder til hvordan Asklepiostemplet i Athen så ut, har vi ikke så mye mer enn det arkeologiske materialet, og meg bekjent ingen mynter med motiv som viser templet. Dette betyr at vi ikke kan være helt sikre på hvordan statuen så ut, eller om den satt eller sto.

Asklepiostemplets beliggenhet i Athen, midt i sentrum av byen gjør at templet er mye mer tilgjengelig enn de store helligdommene som er lokalisert utenfor byene. Dette har trolig hatt betydning for hvem som har brukt templet. Flere kvinner enn menn brukte templet i Athen,¹²⁷ noe som kanskje kan forklares ved at man ikke trengte å reise vekk for å oppsøke templet.

3.4.1 Presteskapet ved Asklepios-helligdommen i Athen

Asklepios sin prestestilling i Athen ble fordelt på forskjellige måter til forskjellige tider. Da kulten ble introdusert av Telemakos var det først en privat kult, som ble drevet på privat initiativ. Det hevdes at Telemakos dedikerte hus og hage til Asklepios og så ble beordret til å fungere som prest av oraklet.¹²⁸ Prestetittelen ble da beholdt hele livet ut. Dette forandret seg etter 350 fvt. På dette tidspunktet hadde kulten gått fra å være privat til å bli en offentlig statskult, og presteskapet ble derfor regulert ved at prestestillingen kun ble innehatt for ett år av gangen. Presteskapet pleide å rotere mellom de forskjellige fylene i Athen fra år til år, og ble bestemt innad i fylen via loddtrekning.¹²⁹ Denne praksisen for fordeling av stillingen forsvant i år 35 fvt, da stillingen gikk over til å gjelde for livet ut igjen.¹³⁰

¹²⁶ Burford 1969 s. 81

¹²⁷ Wells 1998 s. 43

¹²⁸ Purvis 2003 s. 94

¹²⁹ Purvis 2003 s. 95

¹³⁰ Dignas 2002 s. 34

Prestestillingene i Athen ble finansiert av offentlige midler. Staten betalte for prestens lønn og husly så lenge kulten ble anerkjent offentlig.¹³¹ Dette betyr at etter 350 fvt ble stillingen lønnet av staten.

I Athen måtte asklepiosprestens prestisje konkurrere med de som var knyttet til andre, eldre og større templer, og i den konkurransen måtte nok han stille i andre rekke.

Andre stillinger tilknyttet Asklepiostemplet i Athen var blant annet tempeltjeneren, to kvinnelige kurvbærere og ildebæreren.¹³² Til templet i Athen var det også et styre som ble valgt årlig, og som hadde ansvar for å katalogisere og inspisere votivgavene.¹³³ Det er på bakgrunn av dette dokumenteringsarbeidet at vi har så mye bevart arkeologisk informasjon om votivgavene i Athen. Disse dokumentene forteller oss hva, hvor mye og hvem som gav gaver til templet, og man kan gjennom nedtegnelsen av gavene få et innblikk i hvem som var brukere av templet, som jeg skal komme tilbake til i analyse kapitlet.

Jeg vil ikke videre ta for meg kurvbærerne eller styret som er nevnt over, da de ikke forekommer i noen av de skriftlige kilden som her blir behandlet, men ved å så vidt nevne dem ønsker jeg å fremheve at de skriftlige kilden som jeg senere behandler, ikke klarer å gi et helhetlig bildet.

3.5 Templene sett opp mot hverandre

Ved å gi en kort innføring i de forskjellige templene ønsker jeg å gjøre forskjeller og likheter ved de forskjellige stedene mer synlige. Vi ser blant annet at de to eldste helligdommene, Kos og Epidauros, begge hadde store festivaler knyttet til asklepioskulten.

Kos vet vi fra skriftlig kilder hadde en asklepieia-festival hvor idrettsleker og musikkkonkurranser ble avholdt.¹³⁴ Kos har også undervisningslokaler til medisinerundervisning, noe vi ikke har funnet klare bevis for i Epidauros eller Pergamon. Selv om det ikke er funnet undervisningslokaler på de andre helligdommene kan man ikke ut fra dette si at helligdommen i Kos hadde dyktigere leger, medisinere og kirurger enn dem man finner ved de andre helligdommene, men foreløpig kan det gi inntrykk av at Kos la større vekt på opplæring av dyktige leger. Kos hadde også et økonomisk aspekt ved at templet fungerte som bank, og kunne gi billige lån til sine brukere.

Epidauros, som var den største og mest kjente helligdommen, har nok lagt føringer og fungert som mal for hvordan andre asklepioshelligdommer ble bygget. Vi ser klare

¹³¹ Dignas 2002 s. 32

¹³² Rouse 1902 s. 198

¹³³ Rouse 1902 s. 198

¹³⁴ Habich 2000 s. 61

likhetstrekk med templet i Pergamon som også hadde teater og idrettsanlegg, hellig kilde, templer og en tholosbygning. Tempelkomplekset i Pergamon ble grunnlagt på et tidspunkt da kultpraksisen i Epidauros hadde vokst seg stor og stabil.

Asklepiostemplet i Athen er mindre og ligger annerledes til en de tre andre. Dette templet er plassert inne i bykjernen, under Akropolis høyden. Dette gjør templet mer tilgjengelig på daglig basis. Men selv om templets beliggenhet var annerledes, var asklepioskulten veldig lik den som vi finner i Epidauros.¹³⁵

Selv om templene ble oppført på forskjellige geografiske steder, valgte presteskap på forskjellige måte, og hadde forskjellige slags bygninger, så er det et poeng at vi ikke har noe som antyder at selve inkubasjonsritualet forandret seg. Dette forblir det samme fra kultsted til kultsted. Når jeg ser på kildene som tar for seg inkubasjon og presteskapet senere, vil jeg derfor anta at de rollene som presten spille i de forskjellige kildene heller ikke forandret seg nevneverdig fra sted til sted. Jeg vil derfor for det meste behandle asklepiospresten som en skikkelse uavhengig av dens geografiske tilknytning, selv om jeg er bevis på det finnes noen forskjeller mellom templene. Jeg vil derimot gjøre et unntak fra dette når jeg ser nærmere på lovtekster som vi vet er geografisk forankret, men da vil det bli gjort oppmerksom på.

¹³⁵ Rouse 1902 s. 195

4. Analyse og diskusjon

I dette kapittelet skal jeg analysere de forskjellige typene av skriftlige kilder som sier noe om Asklepios. Hver enkelt kilde vil her i første omgang bli behandlet for seg selv. Det vil bli gitt en kort bakgrunnsinformasjon om kildens historie, form og dens funksjon i samtiden. Alle de skriftlige kildene mine er narrative, så handlingsforløpet i kildene vil bli presentert slik at leseren kan få en forståelse av kildens helhet. Dette vil gjøre det lettere for leseren å følge argumentasjonen når jeg så går over til å behandle utvalgte deler av kildeteksten som kan belyse forskjellige aspekter av problemstillingen. Terminologien som kilden bruker for å betegne stillingen som man kunne inneha ved templet vil bli behandlet for hver enkelt kilde, og også andre termer som direkte eller indirekte sier noe om det religiøse personellet, økonomien, eller hvordan Asklepios blir framtilt, vil bli diskutert. Jeg kommer også til å se på hva kilden forøvrig sier om prestskapet og andre stillinger ved templet, og om kilden har noe å si om votivgaver, samt tempelpersonellet og tilbedernes holdninger.

4.1 Stelene fra Epidauros

Stelene fra Epidauros er store steinblokker med innhugde vitnesbyrdsfortellinger om folk som har søkt hjelp hos Asklepios. Stelene har mest sannsynlig vært oppstilt i abaton og tempelbygningen. Det fantes også slike steler i andre asklepiostempler, blant annet på Kos, men det er kun i Epidauros man har gjenfunnet noen av dem.¹³⁶ Disse ble funnet og publisert av Kavvadias på slutten av 1800-tallet. Det finnes fire steler fra Epidaros som har vitnesbyrdhistorier på seg, mens andre steler tar for seg forskjellige medisinske prosesser og formler, og noen omhandler byggingen av templet. De fire stelene som gjengir vitnesbyrd har flere korte fortellinger på samme stein.

Stelene ble rekonstruert etter å ha blitt funnet på litt forskjellige steder i nærheten av Epidauros. I 1883 fant Kavvadias 20 forskjellige fragmenter og satte ni av dem sammen til stele A.¹³⁷ Stele A er i ganske god lesbar stand og de fleste historiene er uten lakuner. To år senere, i 1885, hadde Kavvadias publisert og gitt ut transkripsjoner også av Stele B og D. Stele B var mer eller mindre komplett, så også der har vi nesten hele teksten uten mange lakuner. Stele D er derimot veldig fragmentarisk og her er det ikke mulig å lese hele tekster. Det kan skjernes enkelte ord og stavelser, men ingen hele setninger kan rekonstrueres, noe som gjør stele D vanskelig å bruke som kilde. Stele C ble funnet i 1900. Denne hadde blitt

¹³⁶ Walton 1894 s. 59

¹³⁷ LiDonnici 1995 s. 15?

gjenbrukt som en dørstokk med teksten opp i en kirke i nærheten av Epidauros helligdommen, og var derfor slipt ned flere steder, slik at noe av teksten er blitt uleselig.¹³⁸

Stelene inneholder vitnesbyrdsfortellinger, som gir seg ut for å være opplevelsene til de som søkte hjelp i templet. Mange av dem er ganske like i formen: En syk kommer til templet, opplever inkubasjon og får hjelp av guden. Asklepios selv opptrer ofte aktivt som en karakter i disse små historiene. Selv om størsteparten av historiene handler om sykdomslindring er det også en liten del av historiene som avviker fra dette temaet. I disse historiene løser Asklepios andre problemer, som å finne forsvunne gjenstander eller å reparere ødelagte ting.

Stelehistoriene gir inntrykk av å være forfattet av pasientene. Likevel er det konsensus blant de fleste forskere om at prester eller andre tempelansatte har redigert og kanskje delvis forfattet tekstene.¹³⁹ Formålet med dette kan ha vært å drive propaganda for kulten. Stelene kan også ha hatt som formål å formidle moralske budskap og sette pasienter og tilbedere i riktig stemning. Den iøyenfallende plasseringen som stelene trolig har hatt i templet og abatonen underbygger slike tolkninger.

Selv om stelene A og B er i deler, er teksten på dem så godt bevart at LiDonnici antar at de må ha hengt beskyttet for vær og vind, under tak.¹⁴⁰ Dette bygger opp om teorien om at stelene hang inne i abatonen, hvor pasienter og tilbedere kunne lese dem. På grunn av Stele D sin dårlige tilstand vil jeg konsentrere meg om Stele A og B, og de tekstene som er mer eller mindre hele på Stele C.

Basert på stilen på bokstavene er stelene datert til slutten av fjerde århundre fvt.¹⁴¹ Fortellingene på stelen kan derimot være eldre. Det kan opprinnelig ha eksistert andre votivsteler dedikert til templet av tre eller leire, og i forbindelse med utbygningen og oppussingen av templet kan noen av disse fortellingene ha blitt valgt ut og skrevet over på stelene. Grunnen til at flere forskere som LiDonnici, Edelstein og Eldestein hevder at det her er snakk om en utvelgelse og redigering av historier og at tekstene på stelene ikke er en enslig forfatters verk, er at historienes stil og ordlyd avviker i forhold til hverandre.

4.1.1 Stele A

Historiene kan også deles inn tematisk, og de er veldig annerledes fra stele A til stele B. I historiene på Stele A finner vi en mild og menneskekjær guddom, og her er helbredelsene mer

¹³⁸ LiDonnici 1995 s. 18

¹³⁹ Wells 1998 s. 21

¹⁴⁰ LiDonnici 1995 s. 18

¹⁴¹ LiDonnici 1995 s. 17

fantastiske og mirakuløse.¹⁴² Stelehistorie A9 handler for eksempel om en mann som var blind på det ene øyet. Det blir understreket i teksten at han ikke hadde noe igjen i øyehulen. I fortellingen sies det at andre som var tilstede i templet lo av han, fordi de mente det var umulig å helbrede noe som ikke var der. I følge stelefortellingen sov mannen i abatonen og hadde en drøm. Han så guden koke sammen et brygg, tvinge øyet hans åpent og helte det kokende brygget inn i det. Da dagen kommer er mannen frisk.¹⁴³ Denne historien er et eksempel på en mirakuløs helbredelse. Asklepios helbreder et øye som ikke lenger eksisterer ved å helle en kokende væske i den tomme øyehulen. Vanligvis er kokende væske til mer skade enn til hjelp, noe også brukerne av templet naturligvis visste, men i Asklepios sine hender blir det et middel til helbredelse. I teksten blir uttrykket ἐψησαί τι φάρμακον¹⁴⁴ benyttet om å koke medisin. Det kommer ikke fram hva slags droge Asklepios koker, men det finnes uansett ingen medisin som kan reproduserer tapte øyeepler, så selv om Asklepios her bruker medisin som en del av underet blir ikke mirakelet mindre mirakuløst.

Et eksempel på Asklepios sin milde natur kan vi finne i stelehistorie A8. I denne historien får vi høre om en gutt fra Epidauros som led av λίθος -stein.¹⁴⁵ Han sov i templet og hadde et syn av guden. Guden spør gutten ”Τί μοι δώσεις, ἄν τὸ καὶ ὑγίη ποιήσω;” ”Hva skal du gi meg hvis jeg gjør deg frisk?” Gutten svarer ”δέκ’ ἀστραγάλους.” – ”ti terninger.”¹⁴⁶ Dette svaret får Asklepios til å le og svarer at han vil la lidelsen slutte. Ut fra den narrative strukturen i den lille fortellingen tolker jeg gudens latter som en respons på guttens lille votivgave. Gaven, ti terninger, virker det som blir gitt av guttens eget arsenal av leker. Det er ikke en særlig stor gave i verdi, men sannsynligvis leker som gutten setter pris på, og derfor nødig vil kvitte seg med. Guden fremstår som en mild gud i denne fortellingen fordi han velger å hjelpe gutten, selv om gaven er liten. Han bryr seg dermed mer om guttens plager enn om votivgaven han får i gjengjeld.

Begge disse historiene på stele A er med på å bygge opp under bildet av Asklepios som en mild og god gud som har evne og lyst til å hjelpe mennesker på en mirakuløs måte i ellers håpløse situasjoner. Dette er et litt annet bilde enn det som kommer fram i stele B.

¹⁴² LiDonnici 1995 s. 21

¹⁴³ LiDonnici 1995 s. 93

¹⁴⁴ Halve ordet er her rekonstruert, kun φάρμακον kan leses tydelig.

¹⁴⁵ Lidelsen bli kun beskrevet ved det greske ordet stein, og i oversettelsene jeg har konsentrert blir det oversatt med stein, men her er det mest sannsynlig snakk om gallestein eller nyrestein

¹⁴⁶ LiDonnici 1995 s. 92

4.1.2 Stele B

Stele B sine historier har flere blodige detaljer, som gjør historiene mer makabre. Her blir den mirakuløse behandling beskrevet på en måte som minner mer om kirurgi enn i stele A, samtidig som det blir lagt større vekt på å beskrive blodige og makabre detaljer som resultater av denne behandlingen. Dette ser vi blant annet i stelerhistorie B7. Denne historien handler om en mann med et betent sår i magen. Mens han sover i templet får han et syn av guden som beordrer sine tjenere til å gripe mannen slik at han kan skjære i han. Mannen løper, men tjenerne får tak i han og binder han fast. Så kutter Asklepios magen hans åpen, skjærer ut verket, syr han sammen og slipper han løs. Det beskrives at han våknet frisk, men en konsekvens av behandlingen var at gulvet i abatonen var tilgriset med blod:

”τὸ δὲ δάπεδον ἐν τῷ ἀβάτῳ αἵματος κατάπλεον ἦν”¹⁴⁷ I denne historien er det flere ting som minner om profan kirurgi enn overnaturlig helbredelse. Guden har hjelpere som må holde den syke nede for at han skal kunne skjære i han uten bedøvelse. Guden syr han sammen igjen som om det var et vanlig operasjonssår, og behandlingen resulterer i at hele gulvet blir dekket av den sykes blod. Denne beskrivelsen kan antyde hvordan en operasjonssal så ut etter datidens medisinsk behandling. Mannen i fortellingen gikk egentlig aldri gjennom noen fysisk operasjon; han drømte om en, og våknet frisk dagen etter. Det eneste som vitnet om at noe hadde inntruffet i løpet av nattens inkubasjon var blodet på gulvet. Blodet på gulvet i abatonen får dermed den funksjon i fortellingen at det understøtter mirakelet der mannen har blitt frisk, og spiller på den måten en viktig del i fortellingen som et slags bevis på mannens sykdom og helbredelse.

Dialekten på stelene A og B er dorisk, men man ser flere steder i teksten innslag av attisk. Historiene på stelene er korte og ikke like i stil. Noen av historiene gir pasientens navn og hjemby. Måten og detaljnivået i beskrivelsen av hvordan pasienten oppnår helse i fortellingene, varierer fra historie til historie og også fra stele til stele.

LiDonnici peker på at denne forskjellen i tematikk mellom stele A og B tyder på at stele B kan ha blitt redigert på en senere tidspunkt enn stele A.¹⁴⁸ Dette underbygges også av at språket på stele B er litt mer moderne enn det som finnes på stele A.¹⁴⁹ Hvis dette stemmer, ser vi en tematisk endring fra en mild og god gud som helbreder menneskene på mirakuløst vis, til en gud som bruker metoder som minner mer om datidens legevitenskap. Siden begge stelene hang i templet på samme tid, vil vi kunne anta at begge typene tematikk i historiene

¹⁴⁷ LiDonnici 1995 s. 106

¹⁴⁸ LiDonnici 1995 s. 32

¹⁴⁹ LiDonnici 1995 s. 31

har hatt en funksjon. Stele A beskrev gudens mirakelhandlinger som mirakuløse kurer uten særlig lidelse. Her er det Asklepios' guddommelighet og milde natur som blir fremhevet, mens stele B's tematikk er preget av paralleller til legevitenskapen, og antyder kanskje et forsøk på å knytte Asklepios til datidens legevitenskap, for på denne måten å leve opp til publikums forventning om at han også var Asklepiadenes far og legevitenskapens patron.

4.1.3 Stele C

Stele C oppviser derimot en veldig varierende tematikk, og skiller seg også fra de to andre ved at den har skilt historiene med *vacater*, små mellomrom i teksten som gjør den mer oversiktlig. Deler av teksten på stele C er uleselig, men vi har også hele narrative historier uten for store lakuner, slik ser vi at tematikken i de forskjellige historiene varierer. Ingen av de fire første historiene på stelen beskriver inkubasjonsprosesser. I de to første historiene er det slanger som helbreder den syke, mens i C3 får en kvinne hjelp til å finne en gjemt skatt.

C4 er en historie der Asklepios skiller seg litt fra den milde menneskekjære guden vi kjenner fra stele A. I C4 møter vi fiskeren Amphimnatos, som hadde sverget på å gi en tiendedel av profitten sin fra fiske til Asklepios, men som ikke fulgte dette opp med handling. Når han er på torget i Tegea blir fisken hans slått av lynet og brent opp. En stor folkemengde samler seg rundt for å se på dette underet, og Amphimnatos tilstår at han hadde unnlatt å oppfylle sitt løfte til guden. Etter at han hadde bedt til guden ble fisken levende igjen, klar til salg. Amphimnatos dedikerer så en tidel, som lovet, til Asklepios.

C4 kan dermed leses som en straffefortelling.¹⁵⁰ Fiskeren lover noe til guden som han ikke holder, og blir straffet av guden. Men om Asklepios i C4 fremstår som en gud som gir straff og konsekvenser for menneskenes feiltrinn, kan vi fortsatt skimte en tilgivende og mild gud. Asklepios legger ikke Amphimnastos for evig hat, men godtar hans tilståelse. Etter at tilståelsen er på plass blir gudens straff fjernet, og alt ender godt.¹⁵¹ Denne fortellingens funksjon kan forstås som en formaning til tilbederne om at man skal holde det man har lovet, selv om løfte om offer kanskje var gitt i en sinnsstemning manet fram av å være i helligdommen. En sinnsstemning som kanskje forsvant når man kom hjem igjen og dermed ikke lenger ønsket å gi fra seg offeret. Stelehistorien formidler at å gå tilbake på løfter vil få konsekvenser, men at det er mulig å gjøre opp med guden, selv etter at man blir rammet av gudens dårlige omen.

¹⁵⁰ LiDonnici 1995 s. 39

¹⁵¹ LiDonnici 1995 s. 121

C4 er en stelehistorie hvor presteskap og annet religiøst personell ikke blir nevnt i det hele tatt. Likevel kan presteskapets funksjon skimtes bak denne historien hvis man ser på historiens funksjon. Historien er trolig valgt ut av presten (mer om redigeringsprosessen i 4.1.5) og hengt opp i templet av det religiøse personalet i Epidauros, og på den måten kan vi se at det fra deres side fantes et ønske om å bedrive moralsk belæring og å advare om konsekvensen av å gå tilbake på løfter gitt til guden. Denne historien illustrerer at det ikke var tilfeldig at disse historiene ble valgt ut, og at historiene hadde en oppgave foruten å være underholdning.

4.1.4 Stelehistorienes oppgave.

I de foregående avsnittene har jeg introdusert stelene som kilder og gitt en innføring i de forskjellige tematikkene som stelehistoriene har. Da stelene er et resultat av et redigeringsarbeid, utgjør de en veldig sammensatt kilde som består av mange små historier som ved første øyekast er veldig like i form. Grovt sett kan man gjenfortelle de fleste stelehistoriene ved å si at en person har et problem som Asklepios løser. Går man derimot nærmere inn i stelehistoriene ser man at variasjonen og tematikken i historiene er større enn det man først får uttrykk av. I noen historier får vi inntrykk at fortellingene ønsker å belære og advare tilhengeren mot å love guden noe de ikke kan holde, som i C4. I andre historier er det Asklepios' milde natur ovenfor menneskene som står i fokus, som i A8. Her er historier som forteller oss at Asklepios' hjelp ikke bare er begrenset til sykdom, som i begynnelsen av stele B, og det finnes også flere fortellinger hvor Asklepios' mirakelhelbredelse blir framstilt på forskjellige måter, alt fra noe som kan minne om datidens legevitenskap, som i B7, til Asklepios som straffer eller hjelper til med å finne tapte eiendeler. Stelehistorienes mangfoldige tematikk vitner om at fortellingene har hatt forskjellige oppgaver og har vært ment å formidle forskjellige typer informasjon til dem som leste dem i templet; alt fra informasjon om Asklepios' natur, hans mirakuløse hjelp, hans utstrekke evne til å også hjelpe med ting som ikke er direkte sykdomsrelatert, og informasjon om konsekvenser og straff hvis man snyter guden for det han skal ha.

4.1.5 Det religiøse personellet i stelene

Jeg vil nå se på hva slags begrep man kan finne på stelene fra Epidauros som betegner forskjellige stillinger ved templet. Jeg vil også se på hvilken funksjon det religiøse personellet spiller i stelehistoriene. Ved å gå gjennom og forklare hva slags rolle det religiøse

personellet spiller i de forskjellige stelehistoriene, vil jeg kunne tolke deres narrative oppgave i den enkelte historie. Dette vil forhåpentligvis kunne si noe om disse rollenes holdninger, funksjoner og oppgaver også utenfor historiene. Dessverre blir det religiøse personellet nevnt i veldig få av stelefortellingene, selv om materialet er stort.

4.1.6 Prestens rolle i stelene

Selv om prestestillingen i Epidauros (se 3.1.2) var en høyt aktet stilling i lokalsamfunnet, er det en karakter som ikke figurerer veldig tydelig i stelene fra Epidauros. Det ville ha vært nærliggende for oss å tro at stelene inneholdt moralske oppbyggende historier som bygget opp under prestens stilling og autoritet, men dette finner vi ikke spor av i historiene i stelene. Det kan dermed spekuleres over om presteskapets stilling alt sto så trygt at de ikke følte noe behov for å fremheve sin egen posisjon eller om det her bare er snakk om et sjangertrekk som gjør at prestene ikke blir nevnt.

Presten har hatt en rolle i forbindelse med produksjonen av stelene. Noen må ha skrevet og tatt beslutningen om å henge stelehistoriene opp i templet. Det må ha eksistert en tanke i fortiden om at disse stelehistoriene fylte en funksjon. Disse stelene har blitt redigert og produsert av noen, og det er mest nærliggende å tro at presten, som en administrator av kultpraksisen, på et eller annet tidspunkt må ha gjort dette arbeidet eller hatt oppsyn med denne redigeringsprosessen.

I historiene på stelene er det Asklepios selv som er helten, og han opererer sjelden med et mellomledd i form av presteskapet eller tempeltjenere. Det forekommer oftere at han hjelper de syke i fortellingen i form av en slange eller ung gutt. Kun én gang forekommer det at en prest nevnes i stelene. Da er det betegnelsen ἱαρεύς som brukes. Dette er i stele B, historie 3. I denne historien hører vi om Aristagora fra Troezen som har orm i magen. Hun sov i Asklepiostemplet i Troezen, men Asklepios var ikke der, for han var i Epidauros. Isteden tok asklepiossønnene og kuttet av henne hodet, slik at når dagen kom så presten at hodet var delt fra kroppen. Neste natt hadde Aristagora en drøm. Hun drømte at Asklepios var kommet tilbake fra Epidauros, satte hodet tilbake på kroppen, åpnet magen hennes, tok ut ormen og sydde magen sammen igjen. Så dro Aristagora vekk derfra frisk.

I denne historien fungerer presten bare som et vitne. Han har en karakter som bekrefter gudesønnenes feilgrep, men tar ikke videre affære utover dette ifølge teksten. Siden prestestillingen i Epidauros var en prestisjefull stilling, kan det at presten her brukes som et vitne til den umulige scenen der Aristagoras hode var fysisk delt fra kroppen og at hun senere

overlevde, hjelpe til å gjøre den utrolige scenen mer troverdig. Presten er en karakter som publikum stoler på, og hvis presten kan gå god for det han så, gir det fortellingen autoritet.

Men selv om presteskikkelsen her gir troverdighet til en utrolig mirakelhistorie, så finnes det mange andre vel så utrolige historier blant stelefortellingene. Det at presteskikkelsen, med ett unntak, er fraværende fra stelehistoriene, gir meg det inntrykket at han kanskje ikke var en nødvendig del av selve inkubasjonsritualet. I følge Blinkeberg var prestens oppgave i første omgang knyttet til oppgaver rundt den daglige driften av templet,¹⁵² og dette kan fraværet av presteskikkelsen i stelehistoriene være med på å bekrefte.

Gudesønnene som opptrer i historien om Aristagora (B3) er skikkelser som har blitt diskutert av LiDonnici. Hun diskuterer om det menes Asklepios' sønner Machaon og Podalirios, eller asklepiaden, som gjerne ble sett på som et medlem av Asklepios' utvidede familie. LiDonnici peker på at det i dette tilfelle nok er mer sannsynlig at det er snakk om asklepiadene, da Machaon og Podalirius neppe ville blitt framstilt som så inkompetente.¹⁵³ Dette argumentet finner jeg selv troverdig og slutter meg til LiDonnicis tolking. Godtar vi at det er snakk om asklepiader får fortellingen den funksjon at den forklarer at legene er avhengige av Asklepios for å bedrive sin praksis. Da blir en av fortellingens funksjoner foruten å vise til Asklepios evne til å gjøre mirakler, også å vise at asklepiadene er avhengige av Asklepios.

4.1.7 Tempeltjeneren og "gutten som bærer ild for guden"

Siden presten i første omgang tok seg av det daglige oppsynet med templet, og de mer tradisjonelle presteoppgavene i templet, var det ikke behov for at han kjente til datidens legevitneskap, eller på annen måte var medisinsk kvalifisert. Kunnskap om legekunnskap var ikke noe kriterium for å bli valgt til prest. Under presten fantes det tempeltjenere, som nok hadde de mer praktiske oppgavene i forhold til brukerne av templet. Ordet som oftest blir brukt til å betegne disse tempeltjenerne i de skriftlig kildene er $\nu\epsilon\omega\kappa\acute{o}\rho\omicron\varsigma$. Ordet blir flittig brukt i de hellige beretninger av Aristides. $\nu\epsilon\omega\kappa\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ kan oversettes som en tempeltjener eller tempelfeier.¹⁵⁴ Charles A. Behr bruker det engelske begrepet "temple warden" i sin oversettelse av Aristides. *Warden* betyr formynder, eller offentlig tjenestemann. Edelstein og Edelstein har valgt å oversette det til det engelske begrepet "sacristan", som på norsk tilsvarer ordet sakristan. Dette ordet har jeg vanskelig for å bruke utenfor en kristen kontekst, selv om

¹⁵² Blinkenberg 1917 s. 57

¹⁵³ LiDonnici 1995 s. 103

¹⁵⁴ Dr.Feyerabend

det fra gammelt av har en videre betydning enn bare å bety sakristan eller kirketjener. Derfor har jeg valgt å støtte meg til Behr ved å bruke ordet tempeltjener isteden, da dette begrepet ikke tradisjonelt sett er like mye assosiert med kristendommen.

Selv om begrepet νεώκορος blir flittig brukt av Aristides, og i andre tekster som omhandler Asklepios' templer, forekommer det aldri i stelene fra Epidauros. I stele nr. A5 forekommer derimot begrepet "ὁ παῖς ὁ τῷ θεῷ πυρφορῶν". Jeg har oversatt dette til "*gutten som bærer ild for guden.*" LiDonnici sier at dette var en ganske liten stilling, hvis hovedoppgave i begynnelsen var å stelle ilden på de forskjellige alterene i helligdommen.¹⁵⁵ Dette må ha innebåret å tenne og slukke den til riktige tider, samt å passe på at der alltid var nok brensel. Han hadde også i oppgave å tenne og fordele røkelse, og andre små oppgaver som presten kunne gi han. I tillegg til disse oppgavene ble han også brukt til å synge i koret i forbindelse med bønn og offer. Det var dermed ikke bare en slik stilling, men flere fordelt blant de unge guttene som utgjorde koret.¹⁵⁶ I stelehistorien spiller han derimot en veldig aktiv rolle til forskjell fra alle de historiene på stelene hvor det kun er Asklepios som opptrer aktivt. Historien på stelen handler om en stum gutt som kommer til helligdommen for å få igjen målet. Etter å ha ofret og gjort de andre nødvendige rituelle tingene, tar gutten som bærer ilden kontakt med guttens far og får han til å love å gjennomføre et offer innen et år hvis de får som de ber om. Den stumme gutten svarer da at det skal de gjøre, og var etter dette frisk.

I denne fortellingen fungerer *gutten som bærer ilden* som en slags mellommann mellom Asklepios og den syke. Her er det ikke snakk om en inkubasjon, men pasienten blir ikke desto mindre frisk etter å ha lovet å ofre etter samtale med gutten som bærer ilden. Gutten som bærer ilden kan her sies å fylle en veldig viktig rolle som gudens representant og talerør. Det er gjennom samtale med han at den stumme gutten blir frisk. Igjen kan man spørre seg om hvorfor denne posisjonen i fortellingen ikke blir fylt av en prest i stedet, og dette gir nok en gang inntrykk av at presteposisjonen ikke er en nødvendig del av helbredelsesritualet, men presten har en administrativ rolle og kan la ildbærerergutten få den æren i stedet i fortellingen.

4.1.8 Oppsummering om religiøse stillinger på stelene.

Det er ikke mange religiøse stillinger som kommer frem i steleteksten fra Epidauros. Vi har kun to fortellinger som klart nevner det religiøse personellet: B3 og A5 . Her får vi høre om

¹⁵⁵ LiDonnici 1995 s. 89

¹⁵⁶ Walton 1894 s. 70

presten som fungerer som et vitne til mirakelet, og om gutten som bærer ild som fungerer som en mellommann mellom Asklepios og den syke. Vi hører også om asklepiadene i fortellingen B3. Her er det uvisst om det menes leger eller gudesønner, da begrepet kan bety begge deler, men jeg tror det er mest rimelig å lese dette som leger siden det viker ulogisk at Asklepios' sønner skulle gjort en så stor feil. Legene gjør en ganske dårlig jobb i fortellingen ved at de ikke klarer å helbrede uten Asklepios sin hjelp. Moralen i B3 kan dermed leses som at leger alene kan ikke helbrede, men er avhengig av Asklepios.

Om vi tar utgangspunkt i de to stillingene, presten og gutten som bærer ild for guden, som vi vet var knyttet til templet ved verv, så er deres rolle lite beskrevet og fortellingen gjør lite rede for deres daglige gjøremål. Ser vi mellom linjene på historiene, kan vi ut fra det som ikke blir fortalt trekke konklusjoner angående presten.

Det at presten er så lite til stede i fortellingen vitner om at prestenes rolle ikke var så sterkt knyttet til selve ritualet, men var mer av administrativ art. Dette er også inntrykket vi får fra andre kilder som Arstides og Herondas. Til gjengjeld hadde nok presten en funksjon når det gjaldt å utvelge akkurat disse vitnesbyrdshistoriene. På den måten kan man si at presten også hadde til oppgave å drive moralsk opplæring i hva Asklepios ikke godtok, og også i å opplyse om hva guden var i stand til å gjøre.

4.2 Aristides

En antikk forfatter av en litt senere dato som behandler Asklepios, er Aelius Aristides. Aelius Aristides levde fra 117-181 etter vår tidsregning og var en kjent gresk taler. Han kom fra en velstående familie og begynte tidlig sin retoriske utdannelse og karriere. I midten av tyveårene begynte han å bli plaget av forskjellige sykdommer som han slet med i mange år. Hans opplevelse av sykdommen og hvordan han søkte lindring for den, finner vi godt dokumentert i hans verk "*Hellige beretninge*."

Hellige beretninger er skrevet på gresk, og gir innsikt i Aristides forhold til Asklepios og sykdom. Aristides fremstår i verket som en trofast tilhenger av Asklepios, som en som må gjennom mange lidelser, forskjellige kurer og prøvelser før han blir frisk. Den forteller også at Aristides selv mottok en stilling som Asklepios' prest som han hadde en del år.¹⁵⁷ Hans beretning skildrer mange forskjellige aspekter ved hans liv; vi får innsikt i hans sykdommer, hans drømmer, hans møte med forskjellige asklepioshelligdommer og hans møte med forskjellige prester. Han gir også detaljerte beretninger om de forskjellige kurene og

¹⁵⁷Aristides 1981 s. 338

behandlingsmåtene han prøver for å bli frisk, og hans kommunikasjon med Asklepios via drømmer og syn. Aristides' sosiale posisjon og hans venner får vi også glimt av i teksten.

Det at teksten er skrevet så mange hundre år etter stelene fra Epidauros gir oss en mulighet til å se hvilke forandringer og forvandlinger asklepioskulten går gjennom. Fem hundre år er lang tid, og tempelkulten forandret seg noe over denne perioden, selv om en del elementer forble det samme. Leser vi Aristides opp mot andre kilder, blir vi i stand til å se noe av denne forandringen i asklepioskulten. Vi kan blant annet se en tendens til at presten har en mer aktiv rolle i kulten. Om dette skyldes kultens utvikling over tid, eller om det bare er et produkt av Aristides' måte å skrive på, er det vanskelig å si noe endelig om. Aristides' notater er skrevet av en veldig subjektiv forfatter, som ikke har til hensikt å kritisere eller dokumentere praksis ved asklepioshelligdommene. Vi må derfor ta i betraktning at dette på ingen måte er en nyansert fremstilling av Asklepios sin praksis på slutten av 100-tallet etter vår tidsregning.

4.2.1 Aristides og Asklepiosprestene

Hos Aristides får vi beskrevet et mer personlig forhold til noen av de tempelansatte som han møter på sine reiser. Han skildrer samtaler han har med dem, og deres deltagelse i hans helbredelsesprosess. I *Hellige beretninger* beskriver han tre foreskjellige stillinger som er tilknyttet templet. Fordi han reiser rundt til flere forskjellige templer møter vi på ulike personer som innehar disse stillingene. Presten er en skikkelse han møter på flere ganger. Aristides bruker betegnelsen "ὁ ἱερεὺς ὁ τοῦ Ἀσκληπιοῦ" (*Oratio* L,64)¹⁵⁸ når han snakker om Asklepios sin prest. Han kan også bare forkorte den til ὁ ἱερεὺς, men da er det som regel underforstått ut fra konteksten at det er asklepiospresten det er snakk om.

4.2.2 Dørvokteren

En ganske liten stilling som han nevner sjelden, og uten å gi noe særlige detaljer, er tittelen ὁ θυρωρός – dørvakt. Denne stillingen hører vi om i en kort notis i *Oratio XLVII*, 32. Dette foregår i januar mens Aristides er veldig kvalm. Det er en kort notis fra den 26. januar hvor han noterer at "det virket som om lampene ble båret inn i templet av dørvakten på den måten jeg hadde bedt om, og det var nødvendig å spy. Jeg spydde" (basert på Behrs oversettelse). I denne korte notisen kommer det fram at dørvakten har ansvar for å holde lys i templet. Om dette var en fast oppgave som dørvakten normalt utførte, eller om det her kun er snakk om en

¹⁵⁸ Edelstein og Edelstein 1998 s. 208, T412

enkel oppgave som han gjør fordi Aristides hadde bedt om det, går egentlig ikke klart nok frem i teksten, men ut fra stillingens tittel var det i alle fall klart at han passet på hvem som kom inn og ut av templet. Det er ikke utenkelig at det å holde lys i templet var en tilleggsoppgave til dørvaktens vanlige oppgave.

4.2.3 Aristides og tempeltjeneren

Den av tempelpersonalet som Aristides omgås mest, er tempeltjeneren. Han navngir flere av disse. Aristides bruker også begrepet ὁ νεώκορος om tempeltjeneren. Dette er en stilling vi møter flere ganger i hans tekster, og som har mange forskjellige oppgaver. Tempeltjeneren hjelper han blant annet med å tolke drømmer slik som da han spør en av dem om hjelp til å tolke en drøm han har hatt i templet (*Oratio XLIX* 22-23) Aristides forklarer til tempeltjeneren at han har fått beskjed i drømme om at han skal ta på seg en salve som han må få fra sin kone. Han spør så tempeltjeneren, som her er navngitt som Asklepiakus, hva dette betyr.

Asklepiakus svarer at det betyr at han må få en salve fra Hygieia. De går så inn i Hygieias tempel og finner en salve ved statuens føtter. Asklepiakus forklarer at det er Tyche som har lagt den der. Aristides smører seg inn med middelet; og det lukter godt og har en lindrende effekt i følge han selv.¹⁵⁹

I dette avsnittet fungerer tempeltjeneren som en autoritet i fortolkning av drømmer. Hans tolkning er den riktige, og dette blir underbygget i teksten ved at de finner salven.

En annen konsultasjon som Aristides har med tempeltjeneren og presten, skjer i *Oratio L*, 46. Her er det snakk om å plassere en votivgave i form av en trefot i templet etter at Aristides og en bekjent av han, Rufinus, er blitt enige om å skjenke denne til guden etter å ha sunget lovprisninger til guden i templet. De har sammen fått gravert inn en votivtekst på gaven og skal til å dedikere gaven, men før de får gjort dette, har Aristides et syn hvor han drømmer fram en ny inskripsjon til gaven. Han drømmer også at guden sier at han skal dedikere gaven til Zevs. Når Aristides våkner, går han og Rufinus til presten og tempeltjeneren og spør hva de skal gjøre med votivgaven. De kommer sammen fram til at gaven skal settes i templet til Zevs Asklepios og begrunner det med: "ταύτης γὰρ οὐκ εἶναι χώραν καλλίω" (For det er ikke skjønnere sted).¹⁶⁰ Aristides legger vekt på videre i sin beretning, at på den måten ble drømmen hans oppfylt.

¹⁵⁹ Aristides 1981 s. 312

¹⁶⁰ Edelstein og Edelstein 1998 s. 416, T808

I denne fortellingen spiller presten og tempeltjeneren samme rolle. De gir råd når Aristides er usikker på hva han skal gjøre. Rådet som blir gitt oppfyller begge intensjonene Aristides hadde. Han ønsket å dedikere gaven til Asklepios, men fikk beskjed i drømmen om å gi den til Zevs. Ved at presten og tempeltjeneren ber han gi gaven til Zevs Asklepios, får han gjort begge deler. Her fungerer presten og tempeltjeneren som en slags problemløsere som får drømmens mening til å passe til Aristides' første intensjon. De har autoritet og forståelse til å tolke drømmen der Aristides selv var rådvill. Presten og tempeltjeneren fungerer dermed som autorisert personell til å tolke drømmen, men det må ikke glemmes at det er ved hjelp av en samtale at de kommer fram til at de skal ofre til Zevs Asklepios. Presten og tempeltjeneren har ikke diktert fram en løsning, men foreslått en som virket tilfredstillende for Aristides og Rufinus.

4.2.4 En oppsummering om Aristides

Aristides fremstiller presten og tempeltjeneren som personer som kan hjelpe til og gi råd i forbindelse med drømmesyn og hjelpe til med å tolke disse. Deres råd og tolkninger fremstår som bedre enn de som drømmeren klarer å komme fram til på egen hånd, slik vi ser i avsnittet hvor Aristides og Rufinus ønsker å ofre til Asklepios, men får beskjed om å ofre til Zevs. Forholdet mellom tempeltjeneren og presten fortøner seg som et forhold mellom likemenn, der de tempelansatte er overlegne kun fordi de har større erfaring.

Presten er en mye mer synlig figur i Aristides' notater enn han er i de andre kildene. Han har en mer aktiv og tilstedeværende rolle, og er ikke passiv eller fraværende som han er i de andre tekstene. En grunn til at presten er mer tilstedeværende i denne kilden, kan være at Aristides skriver om sitt selvopplevde opphold ved Asklepiostempelet. Han omgås presten hyppigere enn vanlige folk fordi han var av en høy sosial klasse, og fordi han oppholdt seg i en lang periode på området, og dermed hadde større sjanser til å møte han. Men det kan like gjerne være at vi her ser et resultat av at Asklepiuskulten som har utviklet seg over mange år, siden Aristides er den yngste kilden som jeg går gjennom her. Kanskje dette egentlig viser til en kult hvor presten har fått en mer aktiv rolle, men å kun basere en slik påstand på Aristides' tekster blir litt for tynt og derfor vil jeg ikke ta endelig stilling til dette her.

Når det gjelder andre tempelansatte, som dørvokteren, har han en veldig beskjeden rolle i Aristides' skrifter, og vi får ikke ut fra dette innsyn i hva hans oppgaver består av. Ut fra navnet antar vi at han har som oppgave å passe på at døren er lukket eller åpen, men om

hans oppgave også innebærer å lyse opp helligdommen eller om det bare er tilfeldig at Aristides får lys av denne skikkelsen er vanskelig å si noe sikkert om.

4.3 Aristofanes' *Plutus*

Aristofanes er en forfatter som skrev komedier i antikken. Hans *Plutus*, som på norsk kan oversettes til *Rikdom*, ble til ca 388 fvt. Den ble trolig skrevet til en festival, og stykket handler om hvordan Chermynos og hans slave Karion finner den blinde guden for rikdom, og tar han med til Asklepiostemplet for å helbrede synet hans. Guden Rikdom er i følge stykket gjort blind av Zevs, og Rikdom hevder selv at han hadde vært mye mektigere enn Zevs om han bare hadde hatt synet. Fordi Rikdom er blind kan han ikke skille de som fortjener hans gaver fra dem som ikke gjør det. Slik forklares det i stykket hvorfor noen gode borgere er fattige, mens uærlige kan være rike. Fattigdomstematikken er viktig i stykket, og går også igjen i andre stykker av samme forfatter. Vi finner den blant annet igjen i "*Ecclesiazusae*". Begge disse stykkene behandler fattigdom i varierende grad som tema, og Sommerstein peker på at de prøver å belyse fattigdomsproblemet som var aktuelt i Athen på dette tidspunktet.¹⁶¹

Fattigdomsbegrepet som kommer til uttrykk i stykket dreier seg ikke bare om å ha mindre ressurser til rådighet. I følge Sommerstein er det her snakk om "å konstant leve med muligheten for å innse at man er blitt ute av stand til å fø seg selv og sin familie".¹⁶² Det var altså en redsel for nedgangstid i samfunnet og jordbruket som, når den først inntraff, var umulig å gjøre noe med og vanskelig å ta forhåndsregler mot. Dette er en viktig tematikk i stykket, og lar seg løse her med guddommelig inngripen ved å gi Rikdom synet tilbake.

Mange guder spiller en rolle for handlingen i *Plutus*. Zevs var ansvarlig for å blinde Rikdom, Asklepios er ansvarlig for å helbrede han. Rikdom selv er en gud som også har en rolle utenfor stykket. I mytologien er Rikdom kjent som Demeters sønn Plutus, som hun fikk sammen med mennesket Iasius. Han blir ofte avbildet som en gutt som holder et overflødigshorn. Han var nært knyttet til de elyseiske mysteriene, men blir aldri avbildet blind i mytologisk sammenheng.¹⁶³

Den blinde Plutus opptrer derimot i den folkelige underholdningen. Som blind gud opptrer han i en drikkeviser av Timokreon fra Rhodos datert til tidlig femhundretall,¹⁶⁴ og i et dikt av Hipponax fra midten av sekshundretallet.¹⁶⁵ I alle disse kildene blir den blinde Rikdom

¹⁶¹ Sommerstein 2001 s. 20

¹⁶² Sommerstein 2001 s. 4

¹⁶³ Sommerstein 2001 s. 5

¹⁶⁴ Sommerstein 2001 s. 7

¹⁶⁵ Sommerstein 2001 s. 6

mislikt fordi han er årsaken til de fleste sorger. Blind rikdom får skylden for kriminalitet, urettferdighet og menneskers brudd på moral for å tilegne seg rikdom. I disse tekstene får man følelsen av at mennesket ville vært bedre stilt uten Rikdom, blind eller ikke.

Denne holdningen til Rikdom er ikke den vi møter når vi kommer til den skikkelsen av Rikdom som er forbundet med de elyseiske mysterier. Her er han mer en hjelpende figur til Demeter og Kore. Det er heller ikke denne negative holdningen som preger den blinde Rikdom i skuespillet *Plutus*, selv om de andre tekstene jeg har nevnt taler for at det var en folkelig oppfatning at den blinde Rikdom var en negativ figur. I *Plutus* er Rikdom's blindhet et problem som kan løses ved annen guddommelig hjelp, og som da vil gjøre samfunnet bedre.

4.3.1 Scenen i templet

Alt spill i stykket foregår foran huset til Chermynos. Handling som ikke tar plass der, som for eksempel besøket til Asklepiostemplet, blir gjenfortalt i en dialog mellom slaven Karion og konen til Chermynos. Konen spør Karion hva som skjedde i templet. Hun vet allerede at Rikdom har fått synet tilbake, men hun lurar på hvordan dette har foregått. Karion forteller at de gikk til templet etter å ha badet i havet. Etter å ha ofret kaker på alteret, la de seg ned for å sove samme med de andre syke, blant andre Neokleides, som også led av en øyesykdom. Neokleides er en rådsman, som går igjen i flere av Aristofanes sine stykker; han blir blant annet beskyldt for underslag og uthaling av rådsmøter, og for ikke å ha greske forfedre.¹⁶⁶

Tempeltjenerne slukket lampene slik at de skulle få sove, og advarte alle om at hvis de hørte en lyd, skulle de forbli stille. Karion forteller at han ikke klarte å sove, fordi det luktet så godt av en krukke med kraft som sto i nærheten av en gammel kone. Han så presten som nasket til seg ostekaker og tørkede fiken fra alteret, og så gikk rundt til de andre alterne og puttet maten han fant i en sekk. Karion forteller at ut fra dette så antok han at det var lov, så han forsynte seg like godt av kraften.

Konen til Chermynos spør om han ikke var redd for guden, og Karion sier at han var mer redd for at guden skulle komme til kraften før han, da han hadde sett og lært av hvordan presten oppførte seg. Den gamle konen hørte at han nærmet seg krukken og stakk armen fram, men Karion bet til og lot som han var en hellig slange. Konen trakk seg tilbake, og Karion forsynte seg av kraften, og la seg ned igjen.

¹⁶⁶ Sommerstein 2001 s. 181

I det guden ankommer templet, forteller Karion at han selv slapp en fis. Guden reagerte ikke på dette, men han er i følge med sine døtre og de rødmer og holder seg for nesen. Karion selv gjemmer seg under kappen sin, men den er det så mange hull i at han fortsatt kan spionere på hva guden holder på med. Karion forteller at en gutt satte fram et medisinskrin og en steinmorter. Guden lagde så en medisinkompress til Neokleides ved å hive tre fedd med hvitløk i mortelen og knuse de sammen med mastik¹⁶⁷ og fikenjuice. Dette påførte han Neokleides som etter denne behandlingen for opp i smerte og løp ut. Guden lo og sa:

”ἐνταῦθα νῦν κάθησο καταπεπλασμένος, ἵν’ ὑπομνύμενον παύσω σε τῆς ἐκκλησίας.”

¹⁶⁸ ”Sitt nå her med kompressen på, jeg forhindrer deg fra å forstyrre folkeforsamlingen med innvendinger.” Konen påpeker at Asklepios er en veldig patriotisk gud etter å ha hørt om hans behandling av Neokleides.

Etter at Guden har tatt seg av Neokleides går han bort til Rikdom. Asklepios berører hodet til Rikdom forsiktig, så tar han en ren serviett og tørker øynene til Rikdom. Dermed tar Panaka, Asklepios’ datter, og sprer et blodrødt tøyestykke over Rikdom sitt hode i det to enorme slanger iler ut av templet. De åler seg inn under tøyestykket og slikker øynene hans. Slik ble Rikdom frisk. Så forsvinner Asklepios, døtrene og slangen (*Plutus* 659-748).¹⁶⁹

Slaven Karion har fortalt hvordan Asklepios kom i løpet av natten kom og helbredet dem som fortjente det ved hjelp av slangene sine. Dette bygger opp om ideen at guden hjalp dem som ba om det og fortjente det, men også straffet de som fortjener det. At Neokleides ble straffet, selv om han kom til templet for hjelp, bygger opp om bildet av Asklepios som ikke bare mild og god. Vi kan se en parallell til stelefortelling C4,¹⁷⁰ hvor fiskeren Ampihmnastos blir straffet fordi han ikke dedikerer den fisken han har lovet til Asklepios.

Men til forskjell fra stelefortellingen, hvor fiskeren får fisken sin tilbake etter at han har tilstått udåden, forblir Neokleides blind. Dette kan skyldes to årsaker. For det første kan det hende at fortellingen hadde hatt et annet utfall hvis Neokleides hadde endret oppførsel. For det andre har Asklepios, ved å gjøre Neokleides blind, egentlig vært med på å helbrede det greske samfunnet, som Neokleides med sin person og handlingsmåte var med på å gjøre syk.¹⁷¹

¹⁶⁷ Plante fra middelhavsområdet som blant ble annet brukt i medisiner.

¹⁶⁸ *Plutus* 724-725 i Edelstein og Edelstein 1998 s.216 T421

¹⁶⁹ Aristophanes og Halliwell 1997 s. 238

¹⁷⁰ LiDonnici 1995s. 121

¹⁷¹ Sommerstein 2001 s. 183

4.3.2 Prestens rolle

Selv om ”*Plutus*” i første omgang er en komedie, velger jeg å anta på samme måte som Walton, at ritualet som blir beskrevet har røtter i virkeligheten.¹⁷² Her beskrives det hvordan votivgaver i form av kaker blir brent, før Rikdom og hans følge legger seg i templet for å sove. Dette er deler av inkubasjonsritualet som vi også finner beskrevet hos Aristides og på stelene. Det vi derimot ikke kjenner igjen fra andre kilder, er prestens oppførsel når han stjeler fra alteret. Om det her gjøres narr av en praksis som presteskapet bedrev i antikken, og som det i andre sammenhenger utenfor scenen ikke ble snakket om, eller om det heller er ment som en kritikk mot at presten får, som stadfestet ved lov i Pergamon, forsyne seg av altergodene, er vanskelig å si, men begge deler er mulig. Det kan godt hende at loven som gir presten i Pergamon rett til alteres goder er en legitimering av en praksis som har foregått under bordet veldig lenge, og at det er denne praksisen som her kritiseres.

4.3.3. En oppsummering av *Plutus*

Plutus er et skuespill som beskriver helbredelsen til den blinde guddommen Rikdom. Han blir helbredet i en asklepioshelligdom ved at Asklepios kommer om natten og helbreder han og andre som ligger i templet. Skuespillet stiller ikke presten i et veldig godt lys, men fremstiller han som en tyv som stjeler fra gudens alter. Presten forteller pasientene at de ikke skal åpne øynene selv om de hører lyder, og bruker dette som en anledning til å spise og stjele med seg de ofrede kakene. Prestenes handling får ikke straff eller konsekvenser når Asklepios ankommer templet, selv om han straffer Neokleides for hans handlinger.

I *Plutus* hører vi heller ikke om at presterollen er nødvendig for selve inkubasjonen. Som på stelene er det Asklepios selv som er helten. Igjen kan dette tale for at presterollen var mer en administrativ stilling. Det at presten derimot blir beskyldt for å stjele fra altere kan være en kritikk av hvordan offergaver ble fjernet fra altere fra natt til natt. Dette er interessant på bakgrunn av loven fra Pergamon som vi vil se på senere i kapittelet.

4.4 Herondas mime IV

Herondas levde på midten av tohundretallet før vår tidsregning, og skrev korte humoristiske scener fra dagliglivet i mimeform. Mime er en form av gateteater fra antikken, som ble spilt på små scener. Skuespilleren mimet forskjellige karakterer ved hjelp av bevegelse og

¹⁷² Walton 1894 s. 59

stemmebruk, men uten bruk av tradisjonelle masker. Formen ble ofte brukt til å kritisere politikk og samfunn i samtiden.¹⁷³

Mimene vi har etter Herondas ble funnet som papyrushåndskrifter i en grav i Egypt på 1890-tallet.¹⁷⁴ Tekstene er skrevet på en ionisk dialekt av gresk. Mime IV er en kort scene som handler om et besøk til en asklepioshelligdom for tre snakkende roller og en stum slave. Siste delen av scenen gir oss innsikt i hvordan offeret blir fordelt mellom tempeltjeneren og de ofrende.

4.4.1 Mimens handling

I Mime IV følger vi de to kvinnene Kyonne og Kokkale som har tatt med seg en hane for å ofre til Asklepios. Mimen begynner med at Kyonne hilser Asklepios og hans familie. I denne lovprisingen/hilsenen nevner hun Asklepios' opphav, hans gudeslekt og hans familie. Hun lover han en hane som takk for at han har tatt bort sykdom fra familien, men beklager seg stort over at hun ikke har noe større og offer som en gris eller okse. De har også med seg et annet offer til Asklepios, en votivtavle som blir plassert til høyre for statuen av Hygieia.

Tema i scenen forandrer seg så til å beskrive statuene som de to kvinnene ser rundt seg. Deres begeistring og ærefrykt for helligdommen blir beskrevet, og vi får høre hvordan stedets storslåtthet i kunst og votivgaver overvelder de to fattige kvinnene. Det kommer frem hvor naturtro de synes statuene er, og det kommer også frem hvem som har laget dem: Praxiteles sønner får æren for arbeidet.

Kyonne vil gjerne vise sin venninne statuene som er inne i selve templet også, men det er foreløpig stengt, så hun ber slaven Cydilla om å hente tempeltjeneren slik at han kan åpne det. Cydilla reagerer ikke med en gang, og nå går scenen over til at de to konene kritiserer slavers latskap og udugelighet. Mens denne nedrakkingen av slaven pågår, har tempeltjeneren åpnet døren og kvinnene kan gå inn.

Igjen kommer det beskrivende dialoger om hvor vakre, levende og detaljrike statuene i templet er. Flere verk blir beskrevet, og Kokkale er overveldet. Hun påpeker at hun er redd statuen av en liten gutt vil begynne å blø hvis hun klorer den, så naturtro er den. Apelles av Ephesus blir gitt æren for disse verkene.

Scenen avsluttes med at tempeltjeneren annonserer at guden har godkjent deres offer. De deler så opp offeret og gir tempeltjeneren hans del, en del får slangene og de tar resten

¹⁷³ Furley 2006 s. 251

¹⁷⁴ Zilliacus og Herodas 1953 s. 7

med seg hjem for å spise. De to kvinnene lover å komme tilbake med mann og barn for å ofre mer ved en senere anledning.

4.4.2 Paieon som et navn på Asklepios

Selv om mimen ikke er spesielt lang, gir denne kilden et unikt innblikk i dagliglivet ved en asklepioshelligdom, for selv om mimen er et fiksjonsverk, har den etter all sannsynlighet rot og inspirasjon i virkeligheten. Den gir blant annet beskrivelser av hva slags statuer som befant seg i templet på Kos, og gir også navn på to kunstnere. Det kan nesten virke som om Herondas har drevet med kunstopplysning for publikum¹⁷⁵, og de vakre beskrivelsene kan ha inngått i en form for målrettet reklamekampanje som skulle trekke tilhengere til templet.

Navnet Asklepios blir ikke brukt i mimen i det hele tatt. Allikevel skjønner vi at det er denne guden det er snakk om på grunn av scenens begynnelse, når Kynne nevner gudens stamtavler og rang blant gudene. Ut fra scenens informasjon skjønner vi også at det her er snakk om en helbredelseguddom som det var vanlig å ofre haner til, noe vi vet fra mengden votivgaver i terrakotta at Asklepios var. De hellige slangene som er assosiert med Asklepios, blir også nevnt. I stedet for navnet Asklepios kaller tempeltjeneren og de to kvinnene han for Paieon, og vi vet fra andre kilder at Paieon var en av Asklepios mange kallenavn. Slik bli det for eksempel brukt i hymne fra Asklepios fra midten av trehundretallet fra Erythrai,¹⁷⁶ men det som også ble brukt om hans far Apollon, f. eks i *Iliaden* (5, 896-909)¹⁷⁷

4.4.3 Herondas's tempeltjener

Selv om Mime IV for det meste er en dialog mellom Kokkale og Kynne får vi et lite innblikk i tempelpersonellet på stedet. I teksten brukes begrepet νεώκορος, tempeltjener. Hans rolle i fortellingen er å fungere som et slags talerør for guden. Det er han som informerer dem om at offerert er godtatt. Dette gjør han ved å bruke mye av den samme retorikken som Kynne bruker i begynnelsen av mimen, når hun dedikerer hanen til guden. Det er en svulmende ordbruk med beskrivende adjektiver tillagt Paieons navn når Kynne i første replikk sier "...Χαίροις, ἄναξ Παίηον" (*Herondas Mime IV. 1*)¹⁷⁸ Hilsen fyrste Paion! I tempeltjenerens replikk finner vi fraser som "... ἰὴ ἰὴ Παίηον, εὐμενὴς εἴης" (*Herondas*

¹⁷⁵ Salomonsen 1914 s. 23

¹⁷⁶ Bremer og Furley 2001 s. 211

¹⁷⁷ Homer 1994 s. 94

¹⁷⁸ Edelstein og Edelstein 1998 s. 272, T482

Mime IV. 82)¹⁷⁹ Gledelige, gledelig Paion, velsignet være du!” Dette er ikke den lette dagligtalen som vi hører når de to kvinnene snakker til hverandre i resten av mimen.

Det er vanskelig å avgjøre om denne fyldige måten å snakke på som Kynne og tempeltjeneren tilegger seg når de snakker om guden, er et forsøk på parodi, tatt i betraktning mimens humoristiske natur, eller om den kan brukes som kilde til faktisk tale i templet. Hvis vi antar at dette blomstrende språket er overdrevet for å virke humoristisk så vil det fortsatt være et snev av virkelighet i denne måten å ordlegge seg på; hvis ikke, ville en parodi på denne talemåten ikke være mulig.

Ut fra dialogen de to kvinnene har i mimen får vi inntrykk at det er tempeltjenerens ansvar å lukke og åpne dørene til templet. Dette kommer fram når Kynne ber slaven om å finne tempeltjeneren, slik at de får åpnet dørene til templet (*Herondas Mime IV. 41*)¹⁸⁰ Det er et poeng her at det er tempeltjeneren som interagerer med de besøkende, ikke presten. Her er enda ett belegg for at det var tempeltjeneren som tok seg av de dagligdagse oppgavene ved templet, mens presten i større grad hadde overoppsynet.

Tempeltjeneren er også den som forteller konene at offerert er godtatt. For dette arbeidet får han lønn. Dette ser vi når Kyonnes sier:

Og, Kokkale, husk på at skjære af og give det ene Ben af Fuglen til Tempelvogteren her. Og læg til Slangen I Hulen med stille Bøn en Kage. Husk at væde offerbygget med Olje. Det andet vil vi æde der hjemme I vort Herberg. Glem ej: tilbage os Helligbrød at bringe. Først giv, så kan du.¹⁸¹ (oversatt av Niels Møller)

I denne passasjen kommer det frem at tempeltjeneren får en del av det ofrede kjøttet, mens kvinnene tar med seg resten hjem for å spise den selv. Dette kan vi også se paralleller til ved andre greske helligdommer hvor vi vet at det var vanlig at presten ble betalt for sitt arbeid med en del av offerkjøttet. Det var vanlig at dette kjøttet også kunne bli solgt videre av presten på markedet for å spe på inntektene.¹⁸²

4.4.4. Oppsummering Herondas mime.

Herondas mime er en ganske kort litterær kilde som gir oss en god beskrivelse av Askelpiostemplet på Kos. Her møter vi kun tempeltjeneren i slutten av mimen, der han informerer konene om at offeret er godtatt. Konene deler så opp offerkjøttet og gir én del til

¹⁷⁹ Edelstein og Edelstein 1998 s. 274, T482

¹⁸⁰ Edelstein og Edelstein 1998 s. 273, T482

¹⁸¹ Salomonsen 1914 s. 24

¹⁸² Zaidman og Pantel 1992 s. 34

tempeltjeneren. Selv om mimen er en humoristisk scene, antar vi at den er bygget på virkeligheten. Det betyr at det er tempeltjeneren som tar i mot og avgjør om et offer er godtatt eller ikke. Det er viktig å merke seg at det her er snakk om et takkeoffer, så det er ikke tempeltjeneren som avgjør om de skal få helbredelse eller ikke, men han avgjør om takkeofferet er bra nok.

Herondas mime er nok et belegg for at prestens rolle er som administrator av hele helligdommen og ikke som deltager i det daglige livet. Nettopp ved at presteskikkelsen er fraværende fra mimen som handler om et hverdagslig offer, blir denne holdningen forsterket.

4.5 Lovtekster

Vi er så heldig at vi har noen lovtekster som omhandler prestskapet og tempelkult tilknyttet asklepiostempelene. Dette er lovtekster som kalles ”hellig lov”. Hellig lov er et moderne samlebegrep som er brukt om steintavler som er funnet i forbindelse med helligdommer og som omhandler gresk kultpraksis. Franciszek Sokolowski er en av de mest kjente forskerne som står bak innsamlingen og oversettelsen av disse hellige lovene. Samlingen består av lover, vedtak, statuer, regelverk, avtaler, kontakter, leieavtaler, testamenter, og orakler som er stilt sammen fordi de på en eller annen måte tar for seg kultpraksis. Som regel er disse inskripsjoner i stein som er hengt opp i templene for å bli etterfulgt, utført av mange forskjellige grupper og individer: bystater, byråd, organisasjoner, religiøse ledere eller magistrater, kongelige eller bare privatpersoner¹⁸³ Dette betyr at noen av tekstene kan kategoriseres som lovtekster, i og med at de forteller om vedtak gjort av et offentlig organ, mens andre tekster igjen mer formidler sedvane og tradisjoner.

Lupu peker på at det er to kriterier som må ligge til grunn for at noe skal kunne kalles hellig lov:

(I) The document must be prescriptive; they must set out roles and regulations, syntactically, by means of imperative form, written or implied. In practice imperative infinitives and imperatives are normale; the future indicative may also be used and may be present. (2) Their subject matter; the object of their perscriptions, must be or pertain to religion and particular cult practis.¹⁸⁴

Fordi lovtekster er en veldig stor samling av forskjellig tekster, vil jeg gjøre et utvalg av kun noen få tekster. Kriteriene for mitt utvalg er at de (1) skal berøre asklepioskulten, guden, eller

¹⁸³ Lupu 2005 s. 4

¹⁸⁴ Lupu 2005 s. 6

helligdommene på en eller annen måte, og (2) skal kunne brukes til å si noe om det religiøse personellet ved asklepioshelligdommer, direkte eller indirekte.

4.5.2 Lov fra Pergamon

En av de best bevarte lovtekstene som berører Asklepios' prestestilling er fra Pergamon. (*Inscriptio Pergamena*, II, no. 251)¹⁸⁵ Den er datert til 133 før vår tidsregning og starter med å erklære at den er vedtatt av rådet av fyler i byen. Den går videre til å informerer oss om hvordan prestestillingen i Pergamon blir knyttet til en spesiell familie. Archias var den som hadde grunnlagt helligdommen i Pergamon, så rådet erklærer at prestestillingen for alltid skal gå i arv hos Archias' etterkommere.

Denne loven regulerer videre hva slags arbeidsoppgaver, rettigheter og lønn som følger med prestestillingen for Asklepios.¹⁸⁶ Den beskriver at presten skal få en bestemt del av offerkjøttet: presten skal ha høyre lår og huden av offerdyret, samme med alt annet som ofres ved bordalterert, frukt og lignende. Dette kan sammenlignes med episoden der presten stjeler fra alteret i *Plutus*; her er det imidlertid ikke snakk om å stjele fra altrene, men å forsyne seg av ofre som ved lov er foreskrevet presten. Bestemmelsen kan også sammenlignes med det som skjer i Herondas mime, der tempeltjeneren får høyre lår av hanene, slik som er foreskrevet her. Denne loven er knyttet til templet i Pergamon, men ut fra disse tre kildene kan man gå ut fra at lignende praksiser også var gjeldende i andre asklepioshelligdomer.

Videre erklærer loven at presten også har råderett over templets landområder, og Lupu antar at dette betyr at presten har lov til å kultivere landet og ta profitten derfra.¹⁸⁷ Det står også at presten er ansvarlig for at riktig oppførsel blir vist i templet, at presten har ansvar for alle tempeltjenerne, og at han har det privilegium å sitte på første rad under alle leker.¹⁸⁸

Loven fra Pergamon dekker dermed både ansvarsområder og goder som presten er tildelt. Den forteller veldig detaljert om hva som er prestens ansvarsområde, og hvor langt hans autoritet strekker seg. Loven har vært en inskripsjon på stein, og i følge den selv har den hengt på helligdommen til Asklepios, med en kopi på byens akropolis i Athenes tempel og en annen kopi i Asklepios-helligdommen i Mytilene. På disse stedene har den nok hengt til opplysning både for presten og for de besøkende for å informere og om å legitimere prestens makt og ansvar. Men det er ikke loven alene som gir presten hans verv, dette er hans

¹⁸⁵ Edelstein og Edelstein 1998 s. 280, T491

¹⁸⁶ Lupu 2005 s. 61

¹⁸⁷ Lupu 2005 s. 45

¹⁸⁸ Edelstein og Edelstein 1998s. 281

fødselrett, som er anerkjent av fyle-rådet i byen. Gjennom å forfatte og henge opp loven fra Pergamon gjør fyle-rådet det synlig at de har gitt autoritet til asklepiospresten.

4.5.3 Lønn, betalig og takkeoffer.

Et fast offer som ble gitt årlig, viser Stafford til i en innskrift fra Athen fra ca 250 fvt. (*Inscriptiones Graecae II. 77.9-13*)¹⁸⁹ Her blir leger som er ansatt av staten sterkt oppfordret til å følge skikken med å ofre til Asklepios og Hygieia to ganger årlig for deres egen del, og på vegne av alle dem de hadde helbredet. Her mener Stafford at det er snakk om et delt offer mellom Hygieia og Asklepios, og det understreker også hennes poeng at Hygieia og Asklepios hadde delt presteskap.¹⁹⁰ Dette årlige offeret kan ses på som en form for standardisert takkeoffer, men det var ikke bare ved disse to anledningene at man skulle gi takkeoffer. Det var vanlig at den som var helbredet, betalte et takkeoffer (slik vi ser eksempel på at kvinnene i Herondas mime gjør) etter vellykket inkubasjon. I mimen er det snakk om et dyreoffer, men hvor vanlig denne form for takkeoffer var, er vanskelig å trekke ut fra kilden. Vi vet imidlertid at i Epidauros har det forekommet at dyreoffer i form av en kylling ble blitt byttet ut mot en leirfigur av kyllingen.¹⁹¹ Vi vet fra de arkeologiske utgravningene fra templet under Akropolis i Athen og fra Epidauros at votivgaver var vanlige å skjenke templet etter vellykket behandling.¹⁹² Disse gavene kunne, som mange av funnene fra Athen viser, ha form av kroppsdelar i terrakotta, eller det kunne være et steinrelieff til minne om helbredelsen. De kunne også være sølvgjenstander, eller penger.

4.6 Oppsummering av det religiøse personell i kildene.

Ved å gå gjennom fem forskjellige litterære kilder som tar for seg Asklepios, har jeg forsøkt å se på hva disse kilden sier eller ikke sier om Asklepios' presteskap og annet religiøst personell.

Stelene fra Epidauros nevner kun presten som en del av fortellingen én gang, og da fungerer han som et vitne til en feil som asklepiadene har begått. Annet tempelpersonell blir sjelden nevnt her, men vi hører om en historie hvor gutten som bærer ild for guden, fungerer

¹⁸⁹ Stafford 2005 s. 128

¹⁹⁰ Stafford 2005 s. 128

¹⁹¹ Dillon 2002 s. 114

¹⁹² Hart 2000 s. 92

som en mellommann mellom den syke og guden i en fortelling hvor pasienten blir frisk, men hvor inkubasjon ikke forekommer.

Aristides nevner det religiøse personell hyppigere. Her fungere både presten og tempeltjeneren som drømmetydere. Noen av dem er nære venner av Aristides og de omgås hverandre som likemenn, der presten og tempeltjeneren skiller seg fra Aristides ved at de har større kompetanse til å tolke drømmer.

I Aristofanes *Plutus* blir et helt annet bildet tegnet av presten. Her bli han framstilt som en man som nasker fra gudens alter, og som dessuten ikke har noen rolle i selve helbredelsen, den er det Asklepios som utfører i egen person.

I Herondas mime IV forekommer ikke presteskikkelsen i det hele tatt, men vi møter tempeltjeneren som godtar kvinnens offer på Asklepios' vegne. Han er her en rituell figur som snakker i et rituell formspråk, og er kvinnes måte å kunne interagere med helligdommen på.

Lovtekstene, spesielt den fra Pergamon, er den kilden som forteller oss mest om hva asklepiosprestens stilling innebar. Her får vi høre hva slags goder og ansvarsområder han besatte, hvem som fikk lov til å få tittelen, og hvem som gav han disse rettighetene og dette ansvaret. Hva som er allment og hva som er spesielt for denne loven ved Pergamon, er vanskelig å si, men ved å se på andre litterære kilden kan man begynne å danne seg et bilde.

Både loven i Pergamon, *Plutus* og Herondas mime nevner at tempelpersoneller har rett til en del av offeret som blir ofret til Asklepios. Ut fra dette vil jeg anta at dette er noe som går igjen som et privilegium for alle asklepiosprestestillingene. Siden loven i Pergamon og Aristofanes skuespill *Plutus* begge på hver sin måte gjør et poeng ut av at presten tar ofrene fra bordene for sin egen del, er det ganske sterke belegg for at også bordofrene tilfalt presten.

Det at presten ikke har en aktiv del i noen av inkubasjonsritualene som er beskrevet i kildene, og at det bare er i Aristides at han hjelper pasienten med drømmetyding, underbygger antagelsen om at han ikke var en nødvendig del av inkubasjonsritualet, og at hans stilling var mer som en overordnet administrator.

5. Oppsummering og Konklusjon

Etter å ha satt meg inn i mye bakgrunnsmateriale om religion, medisin, sykdom, økonomi, templer og myter knyttet til Asklepios for å være best mulig rustet til å tolke de litterære kildene, er spørsmålet om man nå kan si noe om Asklepios' tempelpersonell basert på disse kildene.

En grundig gjennomgang av kildene har avslørt at det her er snakk om fem sjangermessig ulike litterære tekster som derfor må behandles og tolkes på egne premisser. Jeg har derfor ikke kunne sette samme kriterier for hver kilde når det kommer til hva de forskjellige kildene sier om personellet i asklepiostemplene. Dette betyr at jeg ikke kan rangere kildenes viktighet i denne oppgaven, da de er behandlet hver for seg ut fra sine egne forutsetninger. Likevel kan alle de fem kildene på hver sin måte si noe om det religiøse personellet, som til sammen kan gi oss et nyansert bilde.

5.1 Oppsummering kildene

Den første kilden jeg tok for meg var vitnesbyrdsfortellingen fra steintavlene i Epidauros. Disse små fortellingene er i hovedsak ganske like i form: Noen søker Asklepios i hans tempel for å få hjelp, gjerne etter å ha ofret. I historiene her er det Asklepios selv som er helten, og vi ser veldig få historier hvor noen av tempelpersonellet i det hele tatt er nevnt. Jeg tok for meg de historiene der tempelpersonelt var nevnt, og så på hvilken funksjon de spilte i fortellingen og på hvilke oppgaver det kom fram at de hadde. Dessverre er ikke dette materialet veldig rikt på direkte beskrivelser av tempelpersonell, og det kan nesten virke som om presten og annet tempelpersonell er fraværende fra templet, siden de har så liten rolle i stelehistoriene. Noe har vi imidlertid funnet: I B.3. fungerer presten som et vitne til et mirakel, og i A.5. fungerer gutten som bærer ild som et slags talerør for guden, idet han formidler hva som skal til for at pasienten skal bli frisk. Dette er ikke mye å jobbe ut fra, men ved å se på stelehistorienes funksjon, og ved å problematisere tavlenes opprinnelse mener jeg at tavlene kan fortelle oss mer om tempelpersonellet enn ved første lesning.

Nettopp det at vi ser så lite til selve presteskikkelsen i de forskjellige stelehistoriene, hvorav veldig mange har handlingen sin knyttet til selve inkubasjonsritualet, gir oss inntrykk av at prestens oppgaver ikke var direkte knyttet til ritualet, men heller hadde andre oppgaver som ikke var så synlige eller nødvendige at de var nødvendig å nevne i stelehistoriene. Ser vi dette i sammenheng med den generelle informasjonen om presteskap i antikken som kom

fram i kap 2.6, kan dette være med på å gi en forklaring på hvorfor prestefiguren er så lite synlig i stelefortellingene. Her kom det fram at det som regel kun var knyttet én prest til et tempel, og at hans oppgaver var fokusert rundt ofring, økonomisk styring og annen administrasjon.

Stelehistoriene er en samling med små historier som på et tidspunkt er forfattet, samlet og redigert og som så har blitt hengt opp på tempelområdet. Hvem forfatterne bak disse historiene er, er det vanskelig å si noe om, men at tempelpersonellet har hatt en finger med i utvelgingen og redigeringen av disse historiene er meget sannsynlig. Derfor kan vi skimte noen av tempelpersonellets meninger og valg ved å se på hvilken funksjon disse stelehistoriene fyller. Jeg har forsøkt å vise til forskjellige litterære og moralske trender innenfor de forskjellige stelehistoriene ut fra forskjellig datering. De eldste fortellingene er mer fantastisk mirakuløse, mens de nyere har mer realistiske detaljer, selv om disse også har fantastiske elementer. Jeg har også vist hvordan noen av fortellingene fremstiller Asklepios som en mild gud som kan hjelpe med alle slags problemer, ikke bare sykdom, mens andre av fortellingene viser konsekvensene av å trosse guden. Det er tempelpersonellets holdninger og deres ønske om å informere brukerne av templet om riktige moralske holdninger og handlinger, som kommer til syne i disse stelehistoriene, like mye som handlinger som blir tilskrevet Asklepios.

Den neste kilden som ble behandlet var Aristides' notater fra hans sykdomsforløp. Aristides beskriver egne opplevelser og derfor får vi i disse notatene en beskrivelse av et mer personlig møte med guddommen. Dette betyr at der han nevner tempelpersonell, er det i relasjon til seg selv. Aristides, som i følge hans notater bruker ganske lang tid ved forskjellige helligdommer, beskriver mange møter med Asklepiostemplets personell, og jeg har tatt for meg noen av disse møtene. Dørvokteren er en karakter som Aristides så vidt nevner i *Oratio XLVII*, 32. Her hører vi om en dørvokter som kommer inn med en lampe til den syke Aristides. Noe særlig mer om denne karakteren kommer ikke fram i teksten, men ut fra denne lille notisen kommer det fram at det fantes annet tempelpersonell enn presten og tempeltjeneren, og at disse blant annet tok seg av dagligdagse oppgaver som å åpne og lukke templet, og å tenne lys.

Presten og tempeltjeneren er to roller vi hører mer om hos Aristides. Funksjonene presten og tempeltjeneren har hos Aristides er egentlig ganske like, men presten har en noe mer overordnet posisjon. Presten og tempeltjeneren hos Aristides fungerer som rådgivere som hjelper til med tolkning og som gir råd gjennom dialog med pasienten. De er mer tilstedeværende i teksten her enn i stelene, skuespillet og mimen, og jeg har sett på hvordan

dette kan være på grunn av ulikheten i sjanger eller fordi Aristides' tekst vitner om en kult som har utviklet seg. Selv om stelehistoriene og Aristides' notater er veldig forskjellige i form, kan begge to klassifiseres som et slags vitnesbyrd.

Den neste teksten som jeg tok for meg var en helt annen type tekst, nemlig et skuespill, og dette har dermed en helt annen funksjon. I Aristofanes' *Plutus* møtte vi en helt annen type prest enn i de to foregående kildene. Her får vi høre om presten gjennom fortellingen til Karion, som forteller om hans og Chermynos' opplevelser i Asklepiostemplet, hvor de ble vitner til inkubasjon.

Presten fremstilles her som en litt smålig fyr som forsyner seg av gudens alter. Dette kan leses som en kritikk av at presteskapet fikk en del av offeret som var tiltenkt guden i kompensasjon for sitt arbeid. Presten i *Plutus* er heller ikke her nødvendig for at inkubasjonritualet skal være vellykket, men det er Asklepios selv som tar seg av denne delen.

Et annen kilde som også i første omgang virker skapt for underholdning er Herondas mime. Her møtte vi to kvinner i Asklepiosstemplet og deres møte med tempeltjeneren. Selv om kilden er veldig kort, gir den et lite innblikk i tempeltjenerens arbeidsoppgaver. Tempeltjeneren snakker på et veldig ritualisert språk til de to kvinnene og det er han som foreller dem om guden har godtatt deres takkoffer eller ikke. Han åpner også døren til templet i mimen. Begge disse handlingene er veldig hverdagslige, og går direkte på kontakt med brukerne av templet. Det å godkjenne offer og passe på at brukerne av templet får adgang til templet, kan vitne om at tempeltjeneren hadde en nærmere kontakt med brukerne av templet enn det presten hadde.

Den siste kilden jeg undersøkte skilte seg veldig ut fra de fire andre. Dette var en lovtekst fra Pergamon som forklarer hvilke rettigheter og oppgaver presten i templet var pålagt, hvem som hadde gitt han denne myndigheten og hva slags ansvar presten hadde. Det er nok denne kilden som klarest forteller noe om prestestillingen og dens oppgaver. Her kommer det fram at prestestillingen alltid skal gå i arv til Archias' etterkommere, at presten har krav på høyre lår av det som ofres, samt alt som blir plassert på bordalterne, og har rådsrett over landområdene tilknyttet templet. Kilden forteller også at presten er ansvarlig for at folk oppfører seg anstendig på tempelområdet. Lovteksten er en veldig klar sjanger som tolkes på en annen måte enn de foregående kildene da den ikke i like stor grad må leses mellom linjene når man skal tolke hva den sier om tempelpersonellet.

5.2 Asklepios' hjelpere

Skal man helt til slutt si noe generelt om tempelpersonellet basert på det som kommer fram etter å ha tolket alle kildene, virker det som om tempeltjeneren er den av Asklepios' hjelpere som kommer tilbederne nærmest. Han er den som tar i mot offeret deres, og viser dem inn i tempelet. Han har en funksjon som ligger et sted mellom guide, veiviser, rådgiver og tjerner for de besøkende i templet.

Asklepiospresten framstår som en mann med et stort ansvar for ganske komplekse templer hvor det kommer mange besøkere med sine lidelser og ofre. Han har ansvar for at de som jobber der og for at de besøkende gjør som de skal, og denne riktige oppførselen blir blant annet formidlet med moralhistorier i form av stelefortellingene. Han får også økonomisk kompensasjon for sitt arbeid ved at han får en del av offerkjøttet og av ofrene på bordalterene, slik det kommer fram i loven fra Pergamon og i *Plutus*. Presten fungerer også som en rådgiver og veileder sammen med tempeltjeneren slik han framstilles av Aristides.

Ser vi presteskikkelsen til Asklepios-kulten i et større perspektiv er det tydelig at den skiller seg ut fra mange andre presteroller. Karin Schneider definerer en prest som å være en spesialist med et kultembete innen et religiøst samfunn.¹⁹³ Oxtoby bruker også begrepet ”religiøs spesialist” når han definerer tradisjonelt presteskap, men han legger til at det også brukes om de som gjør et offer ved alteret,¹⁹⁴ og at prester tradisjonelt blir opplært til en viss grad til å utføre ritualer.¹⁹⁵ Cappelens religionsleksikon hevder derimot at prester får sine oppgaver gjennom arv eller personlig kall.¹⁹⁶

Asklepiospresteskapet lar seg vanskelig passe inn i disse definisjonene, da det ikke er et verv verken gjennom kall eller arv (med unntak av pretestillingen i Pergamon, som gikk i arv). Det var heller ikke et embete som krevde spesiell opplæring før presten trådte inn i stillingen. Presten kan dermed heller ikke sees på som en religiøs spesialist i henhold til Oxtoby og Schneiders definisjon av presteskap. Presten ofret ved alteret, men dette var ikke en handling som kun var forbeholdt presten, dette var noe også lekmenn kunne gjøre.

Asklepiospresten skiller seg også fra andre prester ved at han ikke står i en mellomposisjon mellom guden og tilbederen.¹⁹⁷ Han er ingen religiøs spesialist, men får sin autoritet ved at han er tildelt overoppsyn med- og ansvaret for helligdommen, som han har fått

¹⁹³ Schneider 2006 s. 1503

¹⁹⁴ Oxtoby 1987 s. 7394

¹⁹⁵ Oxtoby 1987 s. 7396

¹⁹⁶ Kværne og Vogt 2002 s. 297

¹⁹⁷ James 1955 s. 299

ved arv eller loddtrekning. Dermed kan det virke som om presten er unødvendig som mellomledd mellom tilbederen og guden.

Asklepiostemplene tilbød et direkte møte mellom tilhenger og guden gjennom inkubasjon. Dette var det viktigste ritualet i tempelet, og her deltok ikke presten.

5.3 Sluttbemerkning

Kildene jeg har tatt for meg er forskjellige i type og form, og det kan diskuteres hvorvidt informasjon som er hentet fra skuespill og religiøse vitnesbyrd kan overføres til det virkelige liv. Likevel mener jeg at selv om det her i noen av tilfellene er snakk om litterære fiksjonstekster, så har de fortsatt en kjerne av informasjon som er inspirert av virkeligheten, noe tilskuere og lesere skulle relatere seg til. Derfor mener jeg at en kombinasjon av informasjon av de forskjellige kildene kan hjelpe til med å gi et bedre og mer nyansert bildet at Asklepios' tempelpersonell, og at vi ved å bruke flere kilder har kommet noen steg videre i å avdekke deres oppgaver og roller.

6. English Summary

The main theme of this thesis is what kinds of Asclepios temple personnel are present in five different literary texts from antiquity, and what tasks and responsibilities they were expected to carry out. I have looked at the functions of the different narratives, and investigated what they say about the positions and responsibilities of different types of temple personnel. The sources that have been investigated for this purpose are the stone tablets of clients' testimonies from Epidauros, the *Sacred Tales* of Aristides, *Plutus* by Aristophanes, *Mime IV* by Herondas and a law text from Pergamon.

Although these texts are all very different in nature, I believe they each in their own ways supply some information that helps to give a diverse picture of the tasks of the temple personnel.

To understand these texts, one needs to have a broad understanding of related historical topics that are in some way connected to the texts. This is why I gave a broad introduction to related topics in the first part of this paper. Topics like Hellenistic religion and their priesthoods in general, ancient medicine, disease, interpretation of dreams and temple economics were explored together with myths and other gods connected to Asclepios. I also gave an introduction to four temples connected to Asclepios and the five literary sources; Epidauros, Kos, Pergamon and Athens. With this information at hand, I took a closer look at the different texts.

My study suggests that the priest of Asclepios did not take an active part in the incubation ritual. This is supported by the fact that the figure of the priest appears in only one of the many testimony tales, here just as a witness, and by his passive role in *Plutus*. In Aristides, we see that the priest functions as a counselor together with the temple warden (νεωκόρος). In Herondas' *Mime IV* the temple warden is a central figure. Here we see that he had tasks that were more closely associated with the public than did the priest, since he opened the temple and announced to the women whether their sacrifice was accepted or not. We also learned from the law from Pergamon that the priest was responsible for the good conduct of the temple warden and the visitors, and also what his payment, rights and responsibilities were.

Although the ancient textual sources tell us different things about the temple personnel and their tasks, I believe that combining the information the different sources give brings us one step closer to understanding the religious personnel of the Asclepios temples.

Litteraturliste

- Aleshire, Sara B. 1992. The economics of dedication at the athenian asklepieion. *Economics of cult in the ancient Greek world : proceedings of the Uppsala Symposium 1990*, 15
- Aristides, Aelius, ed. 1981. *The complete works: Orations XVII-LIII*. Edited by C. A. Behr.
- Aristophanes, og Stephen Halliwell. 1997. *Birds ; Lysistrata ; Assembly-women ; Wealth*. Oxford: Clarendon.
- Austin, M. M., og P. Vidal-Naquet. 1980. *Economic and social history of ancient Greece : an introduction*. 2nd ed. Berkley: University of California Press.
- Beard, Mary, og John A. North. 1990. *Pagan priests : religion and power in the ancient world*. London: Duckworth.
- Berger, Arthur Asa. 1997. *Narratives in popular culture, media, and everyday life*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Blinkenberg, Christian. 1917. *Miraklerne i Epidauros*. København.
- Boardman, John, Jasper Griffin, og Oswyn Murray. 2001. *The Oxford History of Greece and the Hellenistic world*. Edited by J. Boardman, J. Griffin og O. Murray, *The Oxford History of*. Oxford: Oxford University Press.
- Bremer, J. M., og William D. Furley. 2001. *Greek hymns : selected cult songs from the Archaic to the Hellenistic period, Studien und Texte zu Antike und Christentum ; 9-10*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Burford, Alison. 1969. *The Greek temple builders at Epidauros : a social and economic study of building in the Asklepien sanctuary, during the fourth and early third centuries B.C, Liverpool monographs in archaeology and oriental studies*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Dignas, Beate. 2002. *Economy of the sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor, Oxford classical monographs*. Oxford: Oxford University Press.
- Dillon, Matthew. 2002. *Girls and women in classical Greek religion*. London: Routledge.
- Dr.Feyerabend, Karl. *Langenscheidt Pocket Dictionary Classical Greek*. Edited by K. F. Dr. Berlin: Langenscheidt.
- Duekilde, Vagn. 1992. Græsk religion. In *Gads religions historiske tekster*, edited by G. E. C. Gad. København 1992.
- Edelstein, Emma J., og Ludwig Edelstein. 1998. *Asclepius : collection and interpretation of the testimonies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Furley, William D. 2006. *Herodas*. Edited by H. Cancik og H. Schneider, *Brill's new Pauly : encyclopaedia of the ancient world*. Leiden: Brill.
- Gallant, Thomas W. 1991. *Risk and survival in ancient Greece : reconstructing the rural domestic economy*. Cambridge: Polity Press.
- Gouldner, Alvin W. 1960. The norm of reciprocity: A preliminary statement. *American Sociological review* 25 (2).
- Habich, Christian. 2000. The Dating of the Koan *Monarchoi*. Paper read at The Hellenistic Polis of Kos State, Economy and Culture, 11-13 mar, 2000 at Uppsala University.
- Halliday, William Reginald. 1967. *Greek divination : a study of its methods and principles, The Argonaut library of antiquities*. Chicago: Argonaut.
- Hands, A. R. 1968. *Charities and social aid in Greece and Rome, Aspects of Greek and Roman life*. London: Thames & Hudson.
- Hart, Gerald D. 2000. *Asclepius, the God of medicine*. London: Royal Society of Medicine.
- Hippocrates, og Mark J. Schiefsky. 2005. *On ancient medicine, Studies in ancient medicine ; vol. 28*. Leiden: Brill.
- Hippokrates. 1909. *De Hippokratiska Skrifterna, förra delen*. 2 vols. Vol. 1. Lund.

- Hoffmann, Adolp. 1998. The roman remodeling of the Asklepeion. In *Pergamon – Citadel of the gods. Archaeological record, literary description and religious development.*, edited by H. Koester. Harrisburg: Trinity press international.
- Homer. 1994. *Iliaden*. Translated by P. Østby. 3 ed. Oslo: Aschehoug.
- Homer, og A. T. Murray. 1946. *Homer, The Iliad*. 2 vols. Vol. 1. Cambridge: Harvard university press.
- James, E. O. 1955. *The nature and function of priesthood : a comparative and anthropological study*. London: Thames and Hudson.
- Keaveney, Arthur. 1982. *Sulla : the last republican*. London: Croom Helm.
- Kværne, Per, og Kari Vogt. 2002. *Religionsleksikon : religion og religiøse bevegelser i vår tid*. Oslo: Cappelen akademisk.
- Lafond, Yves. 2006. Epidaurus. In *Brill's new Pauly : encyclopaedia of the ancient world*, edited by H. Cancik og H. Schneider. Leiden: Brill.
- Lamb, W.R.M. 1952. *Plato with an English translation IV: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Edited by W. R. M. Lamb. Vol. IV. London: Harvard university press.
- Liddell, Henry George, og Robert Scott. 1996. *Greek-English lexicon : revised supplement*. Oxford: Clarendon Press.
- LiDonnici, Lynn R. 1995. *The Epidaurian miracle inscriptions, text, translation and commentary, Texts and translations ; 36*. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Lloyd, G. E. R. 1983. *Science, folklore and ideology studies in the life sciences in ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. 2003. *In the grip of disease : studies in the Greek imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Longrigg, James. 1993. *Greek rational medicine : philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge.
- Lupu, Eran. 2005. *Greek sacred law : a collection of new documents (NGSL), Religions in the Graeco-Roman world ; vol. 152*. Leiden: Brill.
- MacMullen, Ramsay. 1981. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press.
- Mikalson, Jon D. 1983. *Athenian popular religion*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Nutton, Vivian. 2006. *Medicine*. Edited by H. Cancik og H. Schneider, *Brill's new Pauly : encyclopaedia of the ancient world* Leiden: Brill.
- Ovid, og Frank Justus Miller. 1939. *Ovid Metamorphoses*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ovidius Naso, Publius, og William S. Anderson. 1997. *Ovid's Metamorphoses Books 1-5*. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press.
- Oxtoby, willard G. 1987. Priesthood: an overview. In *Encyclopedia of religion*, edited by L. Jones: Thomson gale.
- Penner, Hans H. T. 2000. Interpretation. In *Guide to the study of religion* edited by W. Braun og R. T. McCutcheon. London: Cassell.
- Price, Simon. 1999. *Religions of the ancient Greeks, Key themes in ancient history*. New York: Cambridge University Press.
- Purvis, Andrea. 2003. *Singular dedications : founders and innovators of private cults in classical Greece, Studies in classics ; 1*. New York: Routledge.
- Radt, Wolfgang. 2006. Pergamun: II ancient town, historical and urban development. In *Brill's new Pauly : encyclopaedia of the ancient world*, edited by H. Cancik og H. Schneider. Leiden: Brill.
- Rigsby, Kent J. 2000. Theoroi for the Koan Asklepieia. Paper read at The Hellenistic Polis of Kos State, Economy and Culture., 11-13 mar, 2000, at Uppsala University.

- Rouse, W. H. D. 1902. *Greek votive offerings*. Cambridge: At the University Press.
- Salomonsen, Carl Jul., ed. 1914. *Asklepios' helligdom på kos*. Edited by V. Maar. Vol. 2, *Medicinsk-Historisk smaaskrifter*. København: Vilhelm Trydes forlag.
- Schneider, Karin. 2006. Priest/Priestess. In *The Brill Dictionary of Religion*, edited by K. v. Stuckrad. Boston: Brill.
- Sherwin-White, Susan. 1978. *Ancient Cos : an historical study from the Dorian settlement to the Imperial period, Hypomnemata ; 51*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sommerstein, Alan H. 2001. *Wealth*. Vol. 11, *The Comedies of Aristophanes*. Warminster: Aris & Phillios Ltd
- Stafford, Emma. 2005. The cult of health in ancient greece. In *Health in antiquity*, edited by H. King. London: Routledge.
- Thomassen, Einar. 2006. Hva enhver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi. In *Metode i religionsvitenskap*, edited by S.-E. Kraft og R. J. Natvig. Oslo: Pax.
- Thomassen, Einar, og Odd Einar Haugen. 1990. *Den Filologiske vitenskap*. Oslo: Solum.
- Tzetzae, Ioannis, og Th. Kiessling. 1963. *Ioannis Tzetzae, Historiarum variarum, Chiliades*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Udehn, Lars. 1996. *The Limits of Public Choice: A sociological critique of the economic theory of politics*. London: Routledge.
- Veyne, Paul. 1992. *Bread and circuses : historical sociology and political pluralism*. London: Penguin Books.
- Walde, Christine. 2006. *Dreams; interpretation of dreams*. Edited by H. Cancik og H. Schneider, *Brill's new Pauly : encyclopaedia of the ancient world*. Leiden: Brill.
- Walton, Alice. 1894. *The cult og asklepios*. Edited by B. I. Wheeler, C. E. Bennett, G. P. Bristol og A. Emerson. Vol. 3, *Cornell Studies in Classical Philology*. Crnell: Ginn & Company.
- Wells, Louise. 1998. *The Greek language of healing from Homer to New Testament times, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 83*. New York: W. de Gruyter.
- Wroth, Warwick. 1884. Hygieia. *The Journal of Hellenic Studies* 5:82-101.
- Zaidman, Louise Bruit, og Pauline Schmitt Pantel. 1992. *Religion in the ancient Greek city*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zilliacus, Emil, og Herodas. 1953. *Herondas Mimer*. Stockholm: Hugo Geber.